



# НАУКОВІ ЗАПИСКИ

Серія «Культурологія»

---

**Випуск 6**

Острог – 2010

УДК 008: 001. 891

ББК 71

Н 34

*Друкується за ухвалою вченої ради  
Національного університету «Острозька академія»  
Протокол № 3 від 28 жовтня 2010 року*

**Редколегія збірника:**

**Пасічник І. Д.**, доктор психологічних наук, ректор Національного університету «Острозька академія» (головний редактор);

**Крालюк П. М.**, доктор філософських наук, професор, проректор з навчальної та наукової роботи Національного університету «Острозька академія» (відповідальний за випуск);

**Жуковський В. М.**, доктор педагогічних наук, професор;

**Вербець В. В.**, доктор педагогічних наук, професор;

**Стоколос Н. Г.**, доктор історичних наук, професор;

**Зайцев М. О.**, кандидат філософських наук, доцент;

**Янковська Ж. О.**, кандидат філологічних наук, доцент (секретар);

**Шевчук Д. М.**, кандидат філософських наук;

**Петрушкевич М. С.**, кандидат філософських наук.

**Рецензенти:**

**Пасько Я.**, доктор філософських наук;

**Скринник М.**, доктор філософських наук.

Н 34

Наукові записки. Серія «Культурологія». – Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2010.  
– Вип. 6. – 180 с.

**ISBN 978-966-2254-07-2**

У збірнику осмислюються актуальні культурологічні проблеми. Аналізуються історичні та теоретичні аспекти культури, звертається увага на проблеми культурної ідентичності, а також основні феномени, пов'язані із новими вимірами культури в інформаційну епоху. Матеріали збірника можуть використовуватися для подальших досліджень окресленої проблематики та під час проведення дидактичних занять.

© Видавництво Національного університету  
«Острозька академія», 2010

**АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ  
ДОСЛІДЖЕННЯ КУЛЬТУРИ**

УДК 18:001.12

**Катерина Шевчук**

## **ЕСТЕТИКА ВІРТУАЛЬНОГО І ФЕНОМЕН ІМЕРСІЇ В СУЧАСНОМУ ЕЛЕКТРОННОМУ МИСТЕЦТВІ**

*У статті досліджуються окремі аспекти віртуальної естетики, між іншим імерсії як явища поглинання людини віртуальною реальністю. Аналізуються основні прояви імерсії у мистецтві загалом і в творах електронного інтерактивного мистецтва зокрема.*

**Ключові слова:** естетика, віртуальність, інтерактивність, імерсія, електронне мистецтво

***K. Shevchuk. The aesthetics of virtual and problem of immersion in contemporary electronic art***

*The article is devoted to investigation of main aspects of virtual aesthetics, for example immersion as phenomenon of human absorption into virtual reality. Author analyzes main manifestations of immersion in the art at all and in creations of electronic art.*

**Key words:** aesthetics, virtuality, interaction, immersion, electronic art

***К. Шевчук. Эстетика виртуального и проблема иммерсии в современном электронном искусстве***

*Статья посвящена исследованию отдельных аспектов виртуальной эстетики, между прочим, иммерсии как явления поглощения человека виртуальной реальностью. Автор анализирует основные проявления иммерсии в искусстве вообще и электронном искусстве в частности.*

**Ключевые слова:** эстетика, виртуальность, интерактивность, иммерсия, электронное искусство.

Наприкінці ХХ століття в естетиці відбувся спад постмодерної ейфорії, пов'язаний з концептуальною втомою творців та дослідників постмодерну. Висувається гіпотеза про перспективи постпостмодерної еволюції, пов'язаної з ідеєю множинності світів, стимульованою медіа-реальністю, віртуальним світом кіберпростору та технообразами. Специфіка постпостмодернізму полягає в утвердженні низки нових художньо-естетичних канонів (інтерактивність), прагненні створити

принципово нове художнє середовище (віртуальний світ). Інтернет арт-діяльність конкурує з її попередніми формами. Мистецтво сприймається як подія, творчий процес, арт-діяльність, а не художній об'єкт. В результаті предмет естетики стає все більш проникним та еластичним.

Поява мережевого мистецтва, розвиток «віртуалістики» суттєво трансформували естетичне середовище. «Технообрази» (термін А. Коклен) не вписуються в класичні естетичні установки. Суттєва відмінність технообразу від класичного тексту-образу полягає в заміні інтерпретації інтерактивністю, що вимагає знання способу застосування художньо-естетичного інструментарію, «інструкції». Якщо образ пов'язаний з інтерпретацією, лінійним розповсюдженням, то технообраз – з інтерактивністю, віртуальним процесом, мережевим способом розповсюдження. Таким чином, змінюється понятійний апарат та принципи естетичного знання. Ланцюг художник-твір-публіка замінюється парою мультимедіа-інтерактивність.

Як все нове, технообраз провокує реакцію відторгнення у певних теоретиків і у частини публіки. Пов'язане це з тим, що не виправдовуються очікування, пов'язані з кантівською ідеєю незацікавленості: свободу інтерпретації витісняє необхідність інтерактивного включення аудиторії. Художня відрізка пов'язана також з відсутністю відповідної мови опису технообразів. Подібна проблема була колись актуальною для фотографії і кінематографа, що довгий час були лексично «незапаковані».

Віртуалістика наводить мости між теоретичною і практичною іпостасями естетики. Сучасний естетичний виклик пов'язаний з необхідністю вироблення нової естетичної теорії, що відповідає фактам арт-діяльності та реаліям естетичного досвіду. Останній розглядається як радикальний перегляд підґрунтя естетичної науки в її класичному розумінні, переосмислення естетичної аксіоматики.

У зв'язку з цим постає питання: як за нової ситуації співвідносяться естетика та філософія? З цього приводу існує кілька концепцій. Одна з них пов'язана з глобалізацією естетики. Вона отримала назву «естетика по той бік естетики» (В. Велш). Естетика постає як серцевина філософського мислення, філософія естезису, нова «наука наук», що охоплює не лише мистецтво, але й культуру в цілому, всю дійсність. Як зауважує В. Велш, якщо в сучасному мистецтві використовується вся палітра форм досягнення дійсності, то й естетика, як інстанція рефлексії над естетичністю, повинна зважати на різні види сприйняття і має виходити за межі того, що традиційно визначалося як художній об'єкт. Такої естетики вимагає саме мистецтво, що со-

годні виходить за межі традиційного уявлення про мистецтво, а також саме наше життя, що піддається виразній естетизації [10, с. 143].

Досить близькою до цієї концепції є концепція «безрозмірності естетики» (Г. Гермерен). Мається на увазі не лише поєднання естетики та бізнесу, екології та естетик, існування естетики повсякденності, але і весь світ мистецтва без його вербалізації, тобто невідрефлексована художня практика.

Загалом, серед сучасних дослідників естетики можна побачити ціле гроно мислителів (М. Валліс, В. Велш, Ж.-Ф. Ліотар, Б. Дземідок, К. Вількошевська та інші), які обстоюють необхідність перегляду традиційних уявлень про художній об'єкт та межі естетичної теорії. Подібний підхід дозволяє звернутися до дослідження низки сучасних проблем, що не могли бути предметом дослідження традиційної естетики. Розвиток естетичної теорії відкриває нові можливості у дослідженні низки явищ, пов'язаних із становленням нової реальності, а саме стимульованої медіа-реальності – реальності віртуальної, в контексті естетичної теорії, що, своєю чергою, допомагає кращому розумінню цих явищ.

Як зауважує Кристина Вількошевська, необхідною сьогодні є співпраця між теоретиками мультимедіа і філософською естетикою, адже відсутність свідомості філософсько-естетичної традиції у представників теорії медіа часто веде до надмірного ентузіазму та поверхневих висновків, тоді як для естетиків сфера нових медіа є свого роду викликом, оскільки їх теоретичні погляди обмежуються багатовіковою традицією мислення, скерованого переважно на унікальні твори мистецтва, шедеври [11, с. 287].

Проблеми естетики медіа виростають на межі традиційної естетики і теорії медіа та пов'язані з необхідністю реінтерпретації таких понять, як «медійність», «техніка», «творчість», «образність», «сприйняття», а також запровадження нових понять – «віртуальність», «інтерактивність», «імерсійність» тощо.

У контексті дедалі більшої комп'ютеризації, розвитку сучасного мережевого суспільства досить активно здійснюється сьогодні дослідження явища імерсії. Поглинання людини у віртуальну реальність, занурення її у світ зображуваного на моніторі, а з іншого боку – відривання її від дійсності може бути наскільки інтенсивним, що реципієнт забуває про оточення і ментально подорожує електронним світом, уподібнюючись до біологічної машини, єдиним свідченням існування якої є її фізична присутність.

Як зауважує дослідник явища імерсії М. Островіцкі, у відкрито-

му завдяки монітору просторі відбувається щось настільки важливе, що повністю втягує людину, веде до того, що свідомість проникає в електронне середовище, в якому людина переживає емоції, що за своєю інтенсивністю відповідають рівню тим, які вона переживає в дійсності [7, с. 539].

Імерсія визначається як явище пов'язане з ангажуванням людини на ґрунті електроніки в електронне середовище. Загалом імерсія є процесом втягнення, поглинання і занурення людини в електронне середовище, при чому ангажування має тут переважно чуттєво-емоційний характер. Характеризуючи явище імерсії, М. Хейм говорить про те, що віртуальне середовище втягує користувача зображеннями, звуками і тактильністю, притаманними цьому середовищу [5, с. 154-155]. Таким чином, включаються відразу кілька видів чуттєвого сприйняття людиною дійсності, що сприяє посиленню відчуття присутності у віртуальному світі. Тому присутність та імерсія певним чином пов'язані у віртуальній дійсності.

Як вважає М. Островіцкі, ефект дії імерсії може впливати на зміну налаштування людини до електронного середовища, тобто спричинити зміну потоку інтенціональності з реального світу до дійсності створеної за допомогою електроніки. «*Cogitans* втілене в кіберпростір зустрічає якість електронної екзистенції – яка до цього належала реальності, і людина робить вибір між реальністю і альтернативою, яка з'являється у вигляді «реальної» *realis*, віднайдені в електронному середовищі» [7, с. 542]. Можливо, так діється тому, що реальність є певною мірою недоступним прошарком, тоді як електронне середовище втягує і відриває людину від реального світу, пропонуючи дійсність «електронного раю».

Можна описувати явище імерсії на трьох рівнях: технологічному (тут імерсія пов'язана з електронікою високих технологій; зникає межа між реальністю і електронним світом), культурному (впливає з розвитку та поширення комп'ютеризації; зберігається межа між реальним і віртуальним світом), у сфері мистецтва. Саме останній момент цікавить нас найбільше.

У площині мистецтва імерсія описується переважно на основі електронного інтерактивного мистецтва. При цьому увага звертається на історичне тло імерсії як головної властивості мистецтва, що була притаманна мистецтву від початку його існування [4, с. 5-10].

Можливими є два варіанти: або історична тяглість мистецтва викликає імерсію, або за своєю властивістю мистецтво подібне до імерсії, що відповідає ідеї естетичного переживання. У випадку електрон-

ного інтерактивного мистецтва імерсія постає притаманною цьому виду мистецтва. Подібність ефекту імерсії, пов'язаного з електронним світом, та імерсії в мистецтві проявляється в тому, що мистецтво розвивалося як імерсійне середовище залежно від художньої майстерності, пов'язаної, зокрема, з відкриттям нових технік у творчому процесі, а саме – використання перспективи, ефекту світло-тіні, звуку, простору тощо. Завдяки цим технічним прийомам створювався імерсійний ілюзіонізм у мистецтві, що сприяв перенесенню реципієнта до того історичного місця, що зображувалося у творі [4, с. 44].

Найбільшого рівня імерсійності у традиційному мистецтві досягнуто при зображенні панорами, наприклад, панорами битви. У сучасному мистецтві таким прикладом є панорами Барбари Зігель «*derelictedATMOSPHERES*» (2005), що представляє багатоканальне відео оцифрованих фотографій французьких замків XIX століття. Візуалізація чорно-білих фотографій творить однорідний цілісний образ замкових приміщень і парків, при цьому реципієнт ніби замикається у просторі, створеному на екрані.

Найчастіше імерсію описують на прикладі інтерактивного мистецтва. Це закономірно, адже саме електронне мистецтво завдяки своїй процесуальності, змінності, ступеню поглинання реципієнта на різних рівнях, мобільності, здатності до трансформації форми твору тощо має більшу здатність до імерсії в порівнянні з творами традиційного мистецтва.

Якщо ж говорити про явище імерсії щодо неелектронного мистецтва, то у цьому випадку ангажування реципієнта пов'язане з зануренням у світ роману, поглинання у світ музики твору, занурення у кінообраз. Однак просценічне мистецтво позбавлене тієї властивості електронної інтерактивності, яка здатна перетворити характер просценічного утворення на користь інтерактивного впливу, що ймовірно вносить якість мистецтва як такого в епоху електроніки, а також категорію опису мистецтва, що дозволяє прояснити поняття імерсії в загальному значенні, на основі естетичного досвіду.

Спроба оцінити все мистецтво як імерсійне через призму явища електронної інтерактивності дозволяє відкрити, що саме інтерактивне електронне мистецтво сприяло явищу, яке раніше не було таким виразним, ніби мистецтво історично дозрівало до цього рівня, прагнуло імерсії. На шляху до інтерактивності реципієнт занурюється у глибину твору, віддаляється від впливу реальності, мандрує у просторі. Це впливає на самоперетворення твору під впливом дії реципієнта, посилюється момент креативності, в результаті захоплення



новим змістом, формою, значенням, красою і таємничістю естетичне сприйняття отримує нову цінність творення, яка має вплив як на твір, так і на людину.

Твір електронного інтерактивного мистецтва зв'язує з собою реципієнта в потоці змінної імматеріальної форми, а активність реципієнта може збільшити силу імерсійного впливу. Натомість сприйняття просценічного мистецтва є частково нерухомим, тому імерсія тут є слабшою, твір не поглинає реципієнта такою силою, як твір інтерактивного мистецтва.

З самого початку мистецтво відтворювало людський світ і використовувало реальність на свій розсуд, а може навіть заперечувало її. Прагнення до відмінної від реального світу дійсності, створеної в мистецтві, мало б бути тоді пов'язане з інтенціональним балансом, де реципієнт у певний момент естетичного переживання інтенціонально проникає до світу представленого у творі мистецтва. У такому випадку імерсія мистецтва була б найближчою і найстаршою з відомих людству імерсій. Імерсія мистецтва вела б до його визначення як виду людського середовища, багатовимірною простору, створеного для духовної сфери.

Імерсійність мистецтва може виникати з потреби людини заповнити недостатність реального світу, таким чином, мистецтво відкривається перед людиною в такому обсязі, якого людина очікує, але не знаходить у реальності. Можна сказати, що людина оселяється в дійсності електронної *realis* на стільки, на скільки ця остання їй відкривається [5, с. 7]. М. Островіцкі ставить питання: «Якщо на вихід з печери людина чекала тисячі років, чому ж сьогодні не може вона покинути реальний світ на користь електронної *realis*?» [7, с. 552].

Пересування в електронному просторі, часто позбавлене якоїсь конкретної мети, може впливати з самого бажання чи потреби. Сенсом присутності в електронному середовищі може стати саме перебування, подорож чи віднайдення свого місця, підтвердження власного існування, сповненого в середовищі електронної *realis*. Трансцендування отримує новий вимір, і діється це без відома – людина перетинає електронне середовище до певного ступеня незалежно від самої себе, так, ніби пристрої виходять на зустріч людини, в захопленні від можливостей, що стають можливостями людини, немов перетворюються на її продовження, відкидання чого прирівнюється до втрати частини самого себе. Повернення з середовища електронної дійсності до реального світу може викликати постійне нагадування про електронне середовище. Людина, яка відійшла від монітора, й надалі за-

лишається втягнутою у світ віртуальної реальності, де отримує іншу природу, не відому їй до цього. Повернення може бути не завжди бажаною необхідністю. Спустошена реальність, прикрита вуаллю метафізики, залишається самотньою, натомість людина знаходить власний світ у кружлянні електронних душ, бере участь у перетворенні образу у світ людини.

«Обплетена мережею електронних підключень, людина вдивляється в інтерфейси, певним чином узалежнює від них свою активність, співіснує з електронним середовищем у різних його областях і творить власну екзистенцію на фоні мережі глобальних підключень – можна сказати, що людина належить до електронного середовища пропорційно до можливостей, які воно відкриває» [8, с. 7].

Вплив медіа, інформація в Інтернеті чи комунікація, побудована на електронному контакті, доповнюють або відкривають цінність і значення будування міжлюдських зв'язків у реальному світі. В електронному середовищі людська активність може отримати інший вимір і значення в порівнянні з тим, що отримує з реальності. Натомість налаштування на дійсність реального світу може впливати із формату і ступеня зв'язків людини з електронним середовищем. Пов'язана з технікою від початку історії, створивши власний світ, на фоні електроніки людина, з одного боку, відкриває недосяжні у інший спосіб можливості, а з іншого боку, відсуває або втрачає притаманні раніше дійсності зв'язки і може змінювати власне відчуття дійсності.

Незалежно від виміру користування, електроніка може зосереджувати на собі активність людини емоційно затавровану, спрямувати інтенціональність, ангажуватися у переживання світу віртуальної реальності. Як зауважує С. Жижек, віртуальна реальність забезпечує саму реальність, позбавлену своєї субстанції, яка протиставляється твердому ядру Реального – так само, як кава без кофеїну наділена запахом і смаком кави, але не є нею, віртуальна реальність переживається як реальність, хоча нею не є. Однак наприкінці цього процесу віртуалізації ми починаємо переживати саму «реальну дійсність» як віртуальну [2, с. 17-18]. Таким чином, відбувається явище «знереальнення» дійсності, аналіз якого проведений у дослідженнях Ж. Бодрія, П. Вірільо і Т. Лумана.

Сьогодні зростає увага дослідників до низки процесів та явищ, пов'язаних з розвитком основних напрямів естетики. У різних кутках світу з'являються центри з дослідження проблем естетики медіа, зокрема, електронних. Естетика віртуального постає в центрі сучасних досліджень як така, що відкриває цілий простір проблемних

блоків. Окрему групу становлять питання, пов'язані з необхідністю здійснення аналізу чуттєво-емоційного стану сприйняття реципієнта творів віртуального мистецтва, глибини такого типу переживання і можливих змін у характері налаштування у сприйнятті реальної дійсності. Саме в цьому контексті феномен імєрсії допомагає зрозуміти суть сучасного електронного мистецтва, яке також ґрунтується на своєрідній естетиці інтерактивності.

### Література:

1. Бодріяр Ж. Симулякр і симуляція. – К., 2004. – 230 с.
2. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню реального. – М., 2002. – 160 с.
3. Dziemidok B. Głównie kontrowersje estetyki współczesnej. – Warszawa: PWN, 2002. – 332 s.
4. Grau O. VirtualArt. From illusion to immersion. – Cambridge, London, 2003. – 416 p.
5. Heim M. The Metaphysics of Virtual Reality. – New York, 1993. – 175 p.
6. Lyotard J.-F. Answering the Question: What is Postmodernism // «The Postmodern Condition: A Report on Knowledge». – Minneapolis 1984. – P. 77-81.
7. Ostrowicki M. Człowiek w rzeczywistości elektronicznego realis. Zanurzenie // Wizje i re-wizje. Wielka księga estetyki w Polsce. – Kraków: Universitas, 2007. – S. 539-553.
8. Ostrowicki M. Wirtualne realis. Estetyka w epoce elektroniki. – Kraków, 2006. – 252 s.
9. Wallis M. Przemiany w sztuce i przemiany w estetyce // Studia Filozoficzne. – 1972. – № 10 (83). – S. 3-18.
10. Welsch W. Estetyka poza estetyką. – Kraków: Universitas, 2005. – 226 s.
11. Wilkoszewska K. Nowe media. Nowe inspiracje w estetyce drugiej połowy XX wieku // Estetyki filozoficzne XX wieku. – Kraków, 2000. – S. 287-291.

УДК 008

Тетяна Кучер

## ТУСОВКА ЯК АЛЬТЕРНАТИВНЕ ЯВИЩЕ СУЧАСНОЇ МОЛОДІЖНОЇ КУЛЬТУРИ

*У статті осмислюється феномен молодіжної культури і подаються основні аспекти та методи її вивчення.*

**Ключові слова:** тусовка, молодіжна культура, субкультура, контркультура.

**T. Kucher. Get-together as alternative phenomenon of modern youth culture**

*The article deals with the phenomenon of the get-together, presents basic aspects and methodological approaches to its study.*

**Key words:** subculture, youth culture, contrculture, get-together.

**T. Кучер. Тусовка как альтернативное явление современной молодежной культуры**

*В статье осмысливается феномен молодежной культуры и подаются основные аспекты и методы ее изучения.*

**Ключевые слова:** тусовка, молодежная культура, субкультура, контркультура.

Феномен «молодіжної культури» як «особливої сфери культури, суверене цілісне утворення в середині домінуючої культури» [1, с. 236] почали розробляти, досліджувати та вивчати в той самий період, коли в Європі почали осмислювати нову епоху, епоху Постмодерн.

Чимало дослідників постмодернізму називають 1968 р. як такий, що асоціюється з вичерпаністю модернізму й початком нової доби. Студентські протести в Парижі були підтримані багатьма університетами Європи, а як результат світ визнав існування «молодіжної культури», яка, просякшись ідеєю вседозволеності, демонструвала суміш пошуків нової моралі та нового мистецтва, нового стилю життя.

Постмодерн, своєю чергою, декларуючи плюралізм, децентралізацію, фрагментарність, мультикультурність, мозаїчність, змушує переглянути уявлення про структуру молодіжної культури та проявлення естетичного начала в ній. Молодіжна культура – це урбаністична культура, що створена молодими людьми для себе. Молодь завжди прагнула закріпити найбільш важливі світоглядні смисли в яскравій

експресивній формі, які інколи не зрозумілі для основної маси людей у суспільстві, але які викликають у них інтерес.

Молодь, що організовується навколо спільної ідеї, досить часто проявляє схильність до створення нової естетичної реальності. Молодіжне середовище по-своєму осмислює естетичну картину світу, наповнює новими смислами старі поняття, такі як краса, художній смак, естетичний ідеал. Вона прагне змінити простір, в якому існує, але не просто змінити, а естетизувати його через призму зміни уявлень про прекрасне, гармонію, естетичний смак та інше.

Молодь, звільнившись від батьківського впливу, прагнула також звільнити себе від того способу життя, який пропонували їй батьки. Вона відмовлялась від класичного одягу, манер поведінки, а найголовніше від класичного стилю спілкування. Молодь прагнула відчувати свободу в усіх відношеннях, а тому почала створювати такі структури, зміст яких задовольняв усіх. Явище, яке в простонародді отримало назву «тусовка», – це оригінальний соціокультурний феномен, що не має собі аналогів. Як правило, тусовка не вписується в контури того, що прийнято визначати, як офіційна культура, оскільки вона не виникла в результаті розпаду офіційної культури та її інституцій. Протягом усього свого існування вона не отримала системи санкціонованих владою інституцій, влада не захотіла бачити в ній засіб власної репрезентації. Але водночас вона не зводилась лише до середовища андеграунду, який був альтернативою офіційній культурі. Не «впізнає» себе тусовка і в божественному середовищі – феномені, що виник ще у XIX столітті. Богема виникає як відповідь художнього середовища на тиск ринку та соціального замовлення, що також яскраво виявилось у 70-80-х рр.; тоді ж ця богема організовує свій внутрішній, опозиційний комерційний, «символічний ринок», де циркулюють абсолютні цінності [5, с. 39]. Тусовка ж навпаки, гіпотетично вона завжди була відкрита ринку; вона перебуває в стані перманентного очікування покупця і покровителя. Постмодерне явище – тусовка – стало ніби протиставленням модерним типам зв'язку, на кшталт масонських лож. Постмодерна тусовка – це постраціональний тип спілкування та соціальних зв'язків, вона «розуміє» тільки те, що бачить, і забуває, як тільки вона випадає з її поля зору. Її специфіка полягає в тому, що вона позбавлена моральних імперативів і обов'язкових ритуалів, вона не знає опозиції, зради, її не можливо конструювати, її можна лише ігнорувати. Однак, якщо відбувається ігнорування тусовки, то тусовщик автоматично випадає з цього середовища, бо тусовка – це більше ніж просто спілкування, це спосіб життя. Спочатку вона виникає як

спонтанний, вільний вибір окремих індивідів. Їх ніхто не примушував до цього, вона виникає як зустріч. Але в період свого існування тусовка не спроможна сформувати інституціональних елементів, бо, виникнувши на руїнах культурних інституцій, тусовка стала тим відкритим простором, на якому зустрічались люди, що були вільними від будь-яких зобов'язань перед минулим і повністю відкриті майбутньому. Зважаючи на те, що зустріч у тусовці позбавлена будь-якого ідеологічного забарвлення, вона приречена завжди бути у сфері міжособистісних стосунків – «face-on-face» relations [4, с. 36].

Для входження в тусовку не потрібно володіти ніякими особливими апіорними якостями, професійним чи соціальним статусом тому, що тусовка – це не дворянське зібрання, не Академія «безсмертних» і не мафія. Для того, щоб бути в тусовці, потрібно в певний час з'явитися в певному місці. І коли у 70-80-ті роки це явище широко поширилося, то успішним тусовщиком вважався той, хто за мінімум часу встигав відвідати максимум тусовок. Структура тусовки далека від жорсткої традиційної культури. І цей факт є цілком нормальним тому, що сама епоха Постмодерну побудована на ігноруванні порядку, статичності. У зв'язку з тим, що тусовка не об'єднана ідеологічною солідарністю, то її стабільність і постійність гарантована на психологічному рівні: люди зустрічаються лише тому, що їм хочеться бути разом, ділитися думками про якусь проблему або просто помовчати. Спільними зусиллями вони створюють таку атмосферу, яка їм необхідна, яка їм подобається, а не така, що нав'язується для молоді. Основним для тогочасної тусовки було те, що в соціології М. Мафезалі назвав *reliance* – взаємна довіра, згода. Однак, з іншого боку, відмінність тусовки від більшості емоційних об'єднань в тому, що вона не вичерпується завданням облаштування теперішнього, а звернена до потенціальності свого існування. У зв'язку з тим, що тусовка – це персоналізоване середовище, у ньому не може бути загального проекту, бо тоді в ній втратиться взаємна довіра і вона заповниться ідеологією «спільної справи» [40, с. 94]. Але тусовка – це найбільш явний симптом постідеологічної культури, а для неї немає нічого більш архаїчного і віджитого, як категорія «спільної думки», яка всіляко ігнорувалась молодим поколінням. Наприкінці 80-х років розуміння тусовки почали теоретично обґрунтовувати, а згодом під ним розуміли:

- а) групу, компанію, тобто певне коло спілкування (моя тусовка);
- б) місце для спілкування і зустрічей (зустрітися на тусовці);
- в) стиль спілкування, що визначає специфіку молодіжного середовища: відсутність чіткого регламенту і структури.

Самоназва тусовки та її атрибутики зазвичай визначається спільними символами, навколо якого вона консолідується. У ролі такого символу може виступати атрибут (наприклад, довге волосся), особистість (рок-ідол), ідеологія чи практика (автостоп, рольові ігри, медитація). Ядром об'єднання груп і спрямовування молодіжної культури може бути самодіяльна активність. Так, на цій основі сформувався рух дігерів – «дослідників» підземних комунікацій у великих містах, а також шукачів та чорних слідопитів, що розшукують і колекціонують зброю і атрибутику часів Другої світової війни. Також ядром консолідації може бути художня діяльність, що служить основою формування андеграундної богеми і різних андеграундних тусовок. Культова практика чи втілюючи її культова особистість (інколи це може бути літературний твір, наприклад, книга Дж. Р. Толкієна) фактично грає роль загального символу, що лежить в основі консолідації групи, визначаючи світосприйняття, світовідчуття її членів. Саме тому тусовку можна визначити як символічне середовище. Проте тусовка позбавлена інституціонального контексту, а на зустріч приходять заради самої зустрічі. Немає тут нічого трансцендентного. Час тусовки – це не темпоральність шедевра, тобто час музею, історії, а час – тут і зараз. «Твір» в тусовці вичерпується із завершенням зустрічі, а тому він позбавлений ринкової ціни. Розуміння мистецтва в тусовці – це чинник, який консолідує середовище і не знає інших естетичних форм, як естетизація самої взаємодії. Стосунки в тусовці не терплять рівня «привіт-бувай», спілкування повинне бути опоетизоване. Самоорганізація і самовідтворення тусовки можливе в трьох основних формах, звідси тусовка знає три основні форми поезики.

Перша – це поезика атрактивної взаємодії. Така поезика передбачає, що зустріч молоді відбувається через прагнення прилучитися до подій, що відбуваються в задалегідь визначеному місці, у якому відчувається ескалація атрактивності та спонукання до безпосередньої участі. Така взаємодія задає темпоральний ритм тусовці, визначаючи регулятивність її відтворення. Такі тусовки відбуваються на передодні мітингів, актів протесту.

Друга можлива для тусовки поезика – це поезика катастрофічної взаємодії. На цей раз зустріч виправдана прилученням до певної події, що за своїм характером непередбачувана і надзвичайна. Вона відбувається в несподіваних місцях, за межами традиційного місця тусовки. Як правило, такі події порушують звичне «життя» тусовки, вони будуються на провокаційних діях, які штучно сприяють виходу тусовки за межі звичайного тусовочного середовища. Основна функ-



ція цієї поетики – конструктивна, що передбачає за будь-яких обставин залишатися тусовкою, якщо відсутні межі звичного середовища. Таку ситуацію можна порівняти з нормами культури, бо вони набиратимуть свій «нормальний вигляд» тільки після того, як зазнають катастрофи.

Третя поетика тусовки – це поетика конфіденційної взаємодії: тут йдеться про зустрічі, на яких відчувається прагнення до закритого та інтенсивного, так звані «закриті тусовки». Їхній темпоральний ритм навмисно призупинявся, позбавлявся зовнішньої акцентуації. Така взаємодія відбувається в результаті вольового, ломаючого природного перебігу подій. Мета таких зустрічей – обговорення специфіки художнього виробництва. Прикладом такого середовища – є молодь, що розмальовувала стіни у багатих та елітних будинках. Як правило, це антивоєнні гасла, гасла-заклики до дій. Кожна з цих поетик була притаманна для певного молодіжного середовища, але дуже часто вони поєднувалися, що робило тусовку моднішою, оскільки до неї залучалась більша кількість людей. Отже, бачимо відмову від вербалізації стосунків у термінах загальноприйнятої культури, що є виявом бунту. Тусовка виникла як спроба створити альтернативні форми стосунків, а тому і наділялась вона специфічними функціями, які б відповідали її внутрішнім переконанням.

Перша функція – уніфікація сленгу та символічних кодів різних тусовок, коли формується загальний код, який дозволяє спілкуватися, робить можливі безпосередні контакти, переходи, об'єднання. Існування такого коду, а також норм спілкування, що визначаються поняттям «тусоватись», і тип угруповань, що відомі під назвою «тусовка», дозволяє говорити про молодіжну субкультуру як надгрупову цілісність.

Друга функція – соціалізація, залучення нових вікових когорт молоді до субкультурних традицій та норм. Саме на спільних територіальних, не спеціалізованих за родом інтересів, неофіти засвоюють стиль поведінки і сленг, вчать орієнтуватись у калейдоскопі ідейних течій, мовних кліше, поведінкових моделей атрибутів та символів, що поширені в середовищі молодіжної культури; іншими словами, засвоюють її загальний фонд. Через централізацію тусовки вони інтегруються в те чи інше спеціалізоване середовище.

Із зазначаного можна дійти висновку, що тусовки об'єднані не практикою, а місцем, де знаходяться представники різних молодіжних течій, грають важливу роль у консолідації молодіжної субкультури як єдиного цілого:



а) шляхом синхронної уніфікації її культурних кодів (сленгу, символіки та її трактування);

б) шляхом діахронної трансляції. Система тусовок, таким чином, організовується в структуру, що нагадує «квітку»: велика кількість угруповань об'єднується навколо спільного комунікативного ядра [3, с. 67]. Поставши як дозвілєве явище, тусовка сприяє розвитку певної спільноти молодіжної культури, зуміла плавно влитись у загальний контекст культури і стати невід'ємною складовою її символіки та атрибутики, яка допомагає ідентифікувати її учасників. Тусовка як альтернативне явище молодіжної культури, що набуло поширення в Європі на початку 90-х років, сьогодні здобула друге дихання. Саме тусовка стала місцем зібрання і консолідації молоді з різними політичними, етичними, релігійними переконаннями, адже саме така молодь сприяє демократичному становленню будь-якої дежави.

### Література:

1. Гуревич П. С. Субкультура // Культурология. XX век. Энциклопедия. – СПб., 1998. – Т. 2. – 322 с.
2. Мангейм К. Девіантна поведінка як підґрунття виникнення субкультур / К. Мангейм. – К.: Освіта, 1999. – 176 с.
3. Маузер М. Новое поколения / М. Маузер. – М.: Знания, 2002. – 234 с.
4. Словник іншомовних слів / За ред. О. С. Мелъбгичика. – К.: Європ. ун-т, 2007. – 57 с.
5. Featherstone M. Global Culture: An Introduction // Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity. – London: Sage, 1990.

УДК 32.01

Дмитро Шевчук

## ФІЛОСОФ І ПОЛІТИКА: ДО ПРОБЛЕМИ ФОРМУВАННЯ ПОЛІТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ

*У статті досліджено проблему зв'язку філософів та інтелектуалів з політикою, а також формуванням політичної культури. Аналізуються особливості інтелектуальної діяльності та можливості впливу інтелектуалів на політичну сферу. Також розглянуто питання актуального становища інтелектуалів та їх роль у сучасній політиці.*

**Ключові слова:** політичний філософ, інтелектуал, експерт, політика, політична культура.

### ***D. Shevchuk. The philosopher and politics: to the problem of formation of political culture***

*The problem of connections between philosophers and politics, and formation of political culture are investigated in the present article. The Author analyzes the specific features of intellectual activity and possibilities of influence of intellectuals on the political sphere. The question of actual positions of intellectuals and their role in contemporary politics is also examined.*

**Key words:** political philosopher, intellectual, expert, politics, political culture.

### ***Д. Шевчук. Философ и политика: к проблеме формирования политической культуры***

*В данной статье исследована проблема связи философов и интеллектуалов с политикой, а также формированием политической культуры. Анализируются особенности интеллектуальной деятельности и возможности влияния интеллектуалов на политическую сферу. Также рассмотрен вопрос актуального положения интеллектуалов и их роль в современной политике.*

**Ключевые слова:** политический философ, интеллектуал, эксперт, политика, политическая культура.

Політична культура становить важливий предмет політичної філософії, оскільки дозволяє зрозуміти не лише прояви тих чи інших політичних феноменів, але й чинники, що витворюють критерії оцінки цих

феноменів. У філософській та політичній літературі визначають її як сукупність культурних установок, цінностей та норм поведінки, орієнтацій суб'єктів політичного процесу, а також їхніх знань та уявлень про політику. Початки вживання терміна «політична культура» пов'язують з іменем Йогана Гердера. Зокрема, цей термін ми зустрічаємо у його праці «Ідеї до філософії історії людства». Аналізуючи культуру Стародавньої Греції, німецький філософ зауважував, що політична культура походить від мудреців, радників правителів та знатних людей. Отож, від самого початку закладено інтуїцію тісного зв'язку філософів та інтелектуалів з процесом формування політичної культури.

Зрештою, політична культура ґрунтується на певній метафізиці, а життя соціуму навіть більшою мірою визначається не матеріальними благами, не економікою, але ідеями та ідеалами, якими керуються люди. А тому, важливу роль у формуванні політичної культури відіграє діяльність філософів та інтелектуалів, які цю метафізику утверджують та пропонують і обґрунтовують ті чи інші ідеї та ідеали. Згадаймо й про те, що XX століття характеризують як століття революцій, які здійснюються інтелектуалами в ім'я ідеологій [2, с. 10]. Це мало значний вплив на характер політичного життя в минулому столітті та заклало основи осмислення політики в наш час. А відтак, варто з'ясувати, яким чином інтелектуали можуть здійснювати вплив на політичну сферу й наскільки політика залежить від інтелектуалів (особливо в сучасних соціокультурних умовах)?

На зв'язок філософів з політикою зверталася чимала увага в літературі. Французький філософ Мішель Онфре, наприклад, стверджує, що вся історія філософії «прокреслена» лінією поділу на дві альтернативи. Перша з них представлена тими філософами, які пропонують свої послуги можновладцям і намагаються брати безпосередню участь у політиці. Очолює цей список Платон, а крім нього там знаходиться ще безліч прикладів: «Спискові Платонових друзів, – пише М. Онфре, – немає кінця-краю: безпосередні політичні діячі (стоїк Цицерон), поставники концептів владі на місці (Августин і безліч отців Церкви, сила-силенна схоластів Середньовіччя), таємні й скромні члени персоналу дієвої дипломатії (Мак'явелі / Содерині, Монтень / Генрих Наварський, Ляйбніц / майнцький курфюрст), радники освіченого деспота (Вольтер / Фридрих II, Дидро / Єкатеріна II), наставники можновладців (Декарт / Христина Шведська, Фенелон / дофін), колаборант завойовників (Гегель / Наполеон), відкритий спільник диктатора (Гайдегер, власник партійного квитка нацистів від 1933 до 1944 року; Карл Шміт, юридичний радник НСДАП), інформатори ти-

рана (Александр Кожев, якого субсидує КГБ), попутники тоталітарних режимів (Сартр-Бовуар і СССР, Китай Мао, Куба Кастро, країни Сходу...), ті, кого можна назвати «корисними ідіотами» (Альтюсер і комуністична партія) тощо» [5, с. 12]. Другу ж альтернативну позицію, яку представляє історія філософії, займають філософи, які є «лібертаріями-вільнолюбцями», а тому професійні політики їх терпіти не можуть.

Біля початків відносин філософів із політикою можемо згадати Сократа, який виявився незручним для полісу. Далі варто зазначити Платона, який презентує образ філософа при владі у своєму діалозі «Держава»: «Доки в державах не будуть правити філософи, або ж нинішні царі та владці не стануть благородно та ґрунтовно філософувати і це не зіллється воєдино – державна влада і філософія, і доки не будуть в обов'язковому порядку відсторонені ті люди – а їх багато, – які нині прагнуть окремо або до влади, або до філософії, доти... державам не позбавитися зла» [6, с. 298]. Ханна Арендт зауважує, що причиною того, що Платон хотів, щоб філософи правили полісом, є конфлікт між філософом і полісом. Поліс ворожо поставився до філософів, засудивши на смерть Сократа. А тому філософію Платона, на думку Х. Арендт, можна розуміти як бунт філософів проти полісу: «Філософ проголосив свої претензії на владу, але не так заради інтересів *поліса* й політики (хоча не можна заперечувати патріотичних мотивів Платона й не відрізнити його філософію від філософії його послідовників часів античності), як для самої філософії та безпеки філософа» [1, с. 115]. Отож, саме через це Платон стверджує необхідність того, щоб філософи були правителями держави, шукаючи нових засобів для керівництва людьми.

Серед інших яскравих прикладів зв'язку філософів із політикою можемо згадати стоїцизм Сенеки, що передбачає, що ангажування в політику залежить від того, наскільки вона є моральною. Якщо держава є неморальною, то не варто брати участь в політиці. З філософів Нового часу слід звернути увагу на Монтеск'є, який стверджував, що філософувати означає втручатися в політичну практику епохи.

Проблему зв'язку між філософією і політикою аналізує французький історик політичної думки П'єр Манан на прикладі взаємодії філософа та міста (поліса, загалом спільноти). Дослідник звертається, в першу чергу, до Аристотеля, який спочатку приймає позицію громадянина, серйозно ставиться до кожної з основних умов, які висувуються різними соціальними групами, маючи власне уявлення про справедливість. При цьому Аристотель прагне показати, що у кож-

ному випадку ми маємо справу лише з частиною справедливості. А відтак, Аристотель водночас перебуває поза та над інтересами міста. Як пише П'єр Манан, «...він наголошує на правах благочинності, до яких, як правило, не дослухаються і які, як правило, не проповідуються у звичайній грі політичного життя...» [4, с. 36]. Позиція відстороненості ґрунтується на спільності філософа і міста – «...добро до якого прагне місто і якого воно може досягти за сприятливих обставин, слугує знаком вищого та кінцевого добра, яке збагнути у своєму спогляданні може тільки філософ» [4, с. 36]. Маючи справу із ідеєю добра (блага), філософ, таким чином, з одного боку, є вищим від міста, з іншого ж, – він може краще розуміти місто чи спільноту, аніж вона сама себе розуміє, але при цьому й розуміє потреби і проблеми спільноти так, як вона сама їх розуміє. Можна сказати, що маємо цілком герменевтичну поставу класичної політичної філософії у її аристотелівській версії. Ця позиція в герменевтиці характеризується основоположними принципами: принцип подібності та відмінності між автором і читачем, а також принцип зрозуміти автора краще, аніж він сам себе розуміє. Таким чином, важливим є те, що політичний філософ здатен налаштовуватися на розуміння політичних феноменів, здійснюючи при цьому рефлексію над проблемами політики з, так би мовити, метаполітичної позиції. У праці П'єра Манана зауважується, що ситуація радикально змінюється у вченні Макіавеллі. Політичний філософ відтепер починає відчувати себе повністю поза містом, вважаючи, що він розуміє місто краще, ніж воно себе розуміє, але не розуміючи його так, як воно себе саме розуміє.

Значну увагу на зв'язок інтелектуалів з політикою звертає Мішель Фуко. Вважає, що цей зв'язок зумовлений двома речами: (1) позиція інтелектуала в суспільстві, зокрема, в капіталістичному суспільстві; інтелектуал досить часто стає тим, кого експлуатують, він приречений на злидні, витісняється, проголошується «проклятим», його звинувачують у підривній діяльності; (2) власний дискурс інтелектуала, тією мірою, якою він відкривав власну істину і знаходив певні політичні рішення, які не були очевидними для решти. На основі цього М. Фуко виводить два типи інтелектуалів: інтелектуал «проклятий» й інтелектуал-«соціаліст».

Загалом, варто звернути увагу на те, що ангажування філософа в політику має чимало небезпек. Філософ може перетворитися на «філотирана». Саме на таку небезпеку для інтелектуалів вказує американський історик ідеї Марк Лілла у праці «Легковажний розум: інтелектуали в політиці»: «Оскільки континентальна Європа представила

світові дві великі тиранські системи в двадцятому столітті, комунізм і фашизм, вона народила також новий соціальний тип, для якого потребуємо нової назви: філотиранський інтелектуал... Велике їх число подорожувало до нових Сиракуз, які поставали в Москві, Берліні, Ханой і Гавані. Вони були там політичними вуайеристами, які із зворотнім квитком в руках відбували старанно відрежисеровані подорожі по володіннях тиранів, захоплюючись колгоспами, фабриками тракторів, плантаціями тростини, школами, але дивним чином ніколи не відвідували в'язниць» [10]. Метафора Сиракуз, яка з'явилася у цитованому фрагменті відсилає до постаті Платона, який був захоплений ідеєю царя-філософа, що декілька раз їздив до Сиракуз, щоб навчати філософії тирана цього міста Діонісія Молодшого. Що стосується «філотиранських інтелектуалів», то йдеться про тих мислителів, які були заангажовані в тоталітарні системи, або ж симпатизували їм. Найчастіше згадують Мартіна Гайдегера та Карла Шміта через їх зв'язок із нацистським режимом у Німеччині (хоча цей зв'язок не є аж такий очевидний і викликає низку суперечок), чи Жан-Поль Сартра та його «захоплення» комуністичними режимами.

На подібну небезпеку вказує й відомий французький інтелектуал Раймонд Арон у праці «Опій інтелектуалів». У ній аналізується захоплення інтелектуалів (зокрема, французьких) комунізмом. Основна теза цієї праці полягає фактично у тому, що прилучення інтелектуалів до комунізму, з одного боку, лягає на них тягарем політичної відповідальності, з іншого ж – засвідчує зраду їхнього покликання у подвійному сенсі – філософському та етичному. Як зазначається у вступі до праці: «Схвалення марксизму як наукової істини й безумовна підтримка, надана СРСР, є політичною непослідовністю, а ще більше науковою та моральною помилкою, яка ставить на службу теророві символічний авторитет знань» [2, с. 10]. Таким чином, у своїй праці Р. Арон прагне дослідити певний парадокс: чому люди інтелектуальної праці політично підтримують радянський комунізм проти ліберальних демократій, хоча очевидними є апорії марксизму та тоталітарна природа Радянського Союзу. Ставить такі питання: «...Чому марксизм входить у моду в Франції, економічна еволюція якої спростувала марксистські передбачення? Чому ідеології пролетаріату та партії мають тим більший успіх, чим робітничий клас стає менш численним? Які обставини зумовлюють у різних країнах способи говорити, мислити й діяти інтелектуалів?» [2, с. 15]. Марксизм розуміється Р. Ароном як «опій інтелектуалів». У епіграф до своєї праці він виносить слова К. Маркса про релігію як «опій народу» («Релігія є поди-

хом створіння, пригніченого нещастям. Душею безсердечного світу, так само, як вона є духом бездушної доби. Це опій народу.») та слова Сімони Вайль, що подібно характеризує сам марксизм («Марксизм є достоту тією самою релігією в найбруднішому сенсі цього слова. Зокрема, він має всі спільні нижчі форми з релігійним життям, є тим фактом, що його тривалий час використовували, за такими правильними словами Маркса, як опій народу.»). Дія «опію інтелектуалів» проявляється, зокрема, в трьох міфах – міфі про лівіцію, міфі про пролетаріат та міфі про революцію.

Інтелектуали необхідні політиці, оскільки вони можуть витворювати та поширювати ідеї, які потрібні політичному режиму. «...Всі політичні режими пропонують шанси тим, хто має талант маніпулювати словами та ідеями. Більше не військовий командир, сильний своєю сміливістю чи добрим багатством, захоплює трон, а оратор, той, хто вмів переконати юрми, виборців чи конгреси, доктринер, який виробив певну систему думки» [2, с. 174]. Отож, у світлі сучасної технологізації політики, редукції політичної діяльності до реалізації тих чи інших комунікативних технологій, таке твердження цілком закономірне. Постає однак питання, чи можемо ми говорити у цьому випадку про інтелектуалів та філософів? Чи сучасні інтелектуали відіграють ще яку-небудь роль у політичному житті? Чи хоча б мають вони значення для політичного режиму у ролі «філотиранив»? А чи може просто зведені до одного із елементів політичної технології?

Політичне завдання інтелектуалів намагається з'ясувати М. Фуко. Визначає його так: «...Головне політичне завдання інтелектуала полягає не в тому, щоб критикувати суміжні з наукою ідеологічні положення або ж діяти так, щоб його наукова діяльність супроводжувалася правильною ідеологією; вона полягає в тому, щоб знати, чи можливе встановлення нової політики істини. Треба змінювати не «свідомість» людей або те, що у них в головах, але політичний, економічний, інституційний устрій продукування істини» [7, с. 209]. Інтелектуали повинні прагнути утвердити власну гегемонію в політиці. Тим самим вони стають активними учасниками політичного агону.

Однак у сучасних умовах ми бачимо, що інтелектуали та філософи все більше перетворюються на експертів та технологів, особливо, якщо звернутися до сфери політичного. Тим самим інтелектуальна діяльність піддається інструменталізації і втрачає свою справжню суть. Зникає автономія інтелектуалів. Політичний технолог губить зв'язок із цінностями та ідеалами (можна сказати – із «Істиною»), зациклюючись на маніпулюванні актуальністю. Він навіть не намагається змі-



нювати політичний порядок, прилаштовуючи його до реалізації політики істини, але підлаштовує політику істини до наявного політичного порядку. У такий спосіб істина максимально релятивізується.

Один із «діагнозів» становища сучасного інтелектуала та його ролі в сучасній політиці представлено в праці британського соціолога Франка Фуреді «Куди поділися всі інтелектуали?», в якій діагностується значний занепад інтелектуальної праці в сучасну епоху та аналізується інструменталістський етос глобальної культури, коли звертається увага лише на те, чи можна її використати з метою, що цілком чужа її суті. Інтелектуали в цих умовах втрачають авторитет і перестають здійснювати вплив на соціальне життя.

Франк Фуреді звертає увагу на те, що інтелектуали протягом всієї історії людства були незалежними від соціуму і зберігали певну автономію в творенні культури, а навіть часто перебували в конфлікті з рештою суспільства: «Давня напруга між економічним порядком і ангажуванням на користь безособових, неінструментальних цінностей, таких як розвиток науки, означає, що інтелектуали і митці протягом історії залишалися в стані творчого конфлікту з рештою суспільства» [9, с. 18]. Сучасність характеризується інструменталістським підходом до витворів розуму та мистецтва. Одним із проявів цього є професіоналізація інтелектуальної сфери, – згідно з Едвардом Саїдом, це трактування розумової праці як чогось, що допомагає заробляти гроші і чим людина займається від дев'ятої ранку до сімнадцятої вечора, слідуючи при цьому певним нормам й стандартам та намагаючись «продати» себе в аполітичний і об'єктивний спосіб [11, с. 55]. Разом із інструменталізацією та професіоналізацією, митець та інтелектуал починають перетворюватися на засоби, втрачаючи власну незалежність, а також і сутність. Адже для того, щоб почуватися інтелектуалом і діяти, як інтелектуал, потрібно дотримуватися значної дистанції (зокрема, ментальної) щодо повсякденності (як зазначає Франк Фуреді, «...творча роль інтелектуала вимагає відірватися від усіх партикулярних прив'язаностей та інтересів» [9, с. 40]). Крім того, сучасне суспільство перестає потребувати вишукані та складні за змістом продукти культури, що також має безпосередній вплив на діяльність інтелектуалів.

Що стосується політики, то на думку Ф. Фуреді, тут також відчутний вплив інструменталізації та професіоналізації. Можемо охарактеризувати це, відсилаючись до Макса Вебера і перефразовуючи назву відомої його праці: сучасна політика перетворюється на професію і аж ніяк не на покликання. Ф. Фуреді, своєю чергою, називає це мікрополітикою, коли політичні проблеми починають обговорю-



ватися мовою управління, технократії та бізнесу: «Політики обіцяють сьогодні, що будуть «постачати», твердять, що їх політика забезпечить «додану вартість», або ж «варта своєї ціни». Вона не є вже просто доброю, але «спирається на факти». Рідко є похідною світоглядом – виникає радше з «найкращої практики»» [9, с. 78]. Мікрополітика не потребує інтелектуалів та філософів, їй потрібні експерти і технократи. У такий спосіб зникає сам сенс політики. «Лівія» і «правиця» стають лише етикетками, а політична сфера не передбачає, що політичні філософи будуть давати оцінки чи пропонувати візії доброго суспільного та політичного устрою, ґрунтуючись на свідомості власної ідеологічної позиції.

Аналізуючи сутність інтелектуальної діяльності, Ф. Фуреді звертає увагу на те, що політичне життя значною мірою приваблює інтелектуалів: «Бути інтелектуалом тягне за собою суспільне ангажування, оскільки важко жити задля ідеї і не намагатися впливати на людей» [9, с. 41]. Але інтелектуала вирізняє те, що окрім творчої активності в соціальній та політичній сфері, його повинне характеризувати відчуття відповідальності за власну політичну позицію.

Ф. Фуреді зазначає, що інтелектуалів можна вважати за носіїв істини. Саме у такий спосіб вони здійснюють вплив на політику. Необхідність впливати на світ, керуючись істиною, також є однією із рис інтелектуалів: «...Інтелектуали не мають спільної філософії й однакових політичних поглядів. Живуть задля різних ідей. Але незважаючи на різниці, інколи гріркі і глибокі, їх єднає прагнення впливати на світ» [9, с. 42]. Варто нам, однак, поставити питання: наскільки інтелектуали можуть впливати на сучасний світ? Адже в межах культури постмодерну роль інтелектуалів була дискредитована. Замість інтелектуалів та філософів авторитетами в суспільстві стають кінозірки, шоу-мени, спортсмени і т. ін. Тому й не мусить нікого дивувати те, що про актуальні політичні проблеми саме ці останні починають висловлювати свою «авторитетну» думку.

Що ж робити інтелектуалу в сучасних умовах? Одну із відповідей знаходимо в статті П'єра Бурд'є «За ангажоване знання». У ній французький соціолог звертає увагу на хибність дихотомії між вченими, що належать до сфери *scholarship*, тобто тими, хто присвячує себе виключно науковій роботі і адресує результати своєї діяльності лише іншим науковцям, та тими, хто належить до сфери *commitment*, тобто тими, хто прагне боротися із соціальними проблемами та несправедливістю, виносячи свої знання за межі наукового співтовариства. Така дихотомія, на думку П'єра Бурд'є, є штучною і хибною. Він про-

голошує необхідність утвердження іншого принципу, що буде характеризувати позицію інтелектуала: «Насправді слід бути незалежним вченим, який працює за правилами *scholarship* для того, щоб продукувати ангажоване, легітимно ангажоване знання і вводити це знання в бій. Таке знання народжується лише в ході роботи, яка підкорена правилам наукового співтовариства» [3]. Дихотомія між *scholarship* і *commitment* лише заспокоює совість інтелектуалів, які займаються наукою і цим обмежуються. Вона дає почуття, що ці інтелектуали є науковцями в подвійному сенсі, оскільки нічого не роблять зі своїм знанням і отримують схвалення решти наукової спільноти.

Справжній науковець, на думку П. Бурд'є, повинен не прагнути займатися «наукою задля науки» (згадаймо, що сама концепція сучасної науки народилася з критики принципу «наука задля науки»), але намагатися брати участь у соціальних рухах, тим самим виступаючи проти негативних наслідків сучасного неолібералізму: «Дослідник не є ані пророком, ані володарем дум. Він повинен вигадати для себе нову роль, що надзвичайно складно: він повинен слухати, він повинен шукати і винаходити; він повинен намагатися допомогти тим установам, які ставлять перед собою завдання – на жаль, щораз все більш в'яло – чинити опір неоліберальній політиці; він повинен поставити перед собою завдання допомагати їм, забезпечуючи їх необхідним інструментарієм. Зокрема, інструментами проти символічного впливу, який здійснюють «експерти», що найняті великими транснаціональними корпораціями» [3]. Згадаймо, що подібні переконання можемо знайти також в інших працях П'єра Бурд'є. Зокрема, в праці «*Homo Academicus*» він твердить, що творців культури можна назвати інтелектуалами лише в тому випадку, якщо вони використовують свої знання та авторитет в цій сфері культури поза її сферою, у сфері політики [8, с. 99]. Таким чином, інтелектуали повинні долучитися до творення нових соціальних рухів. Вони можуть зайнятися «колективним винайденням колективних структур винайдення», на основі чого постануть нові цілі, зміст та способи політичної дії.

Політичні філософи та загалом інтелектуали, без сумніву, повинні ангажуватися в політику, при цьому зберігаючи власну автономію та систему ідеалів й цінностей. У такий спосіб політика стає більш осмисленою, а діяльність інтелектуалів забезпечує підґрунтя для формування автентичної політичної культури. Інтелектуали, таким чином, можуть впливати на творення ментальних структур та концептів, що пов'язані із уявленнями про політику та зумовлюють мотиви політичної діяльності.

## Література:

1. Арендт Х. Між минулим і майбутнім. – К.: Дух і літера, 2002. – 321 с.
2. Арон Р. Опій інтелектуалів. – К.: Юніверс, 2006. – 272 с.
3. Бурдье П. За ангажированное знание // Неприкосновенный запас. – 2002. – № 5 (25) [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2002/5/burd.html>.
4. Манан П. Інтелектуальна історія лібералізму. – К.: Дух і літера, 2005. – 216 с.
5. Онфре М. По різні боки барикад // Критика. – 2006. – Число 12 (110). – С. 12-14.
6. Платон. Сочинения в четырех томах. – Т. 3. – Ч. 1. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. университета; «Изд-во Олега Абышко», 2007. – 752 с.
7. Фуко М. Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью. – М.: Практика, 2002. – 384 с.
8. Bourdieu P. Homo Academicus. – Paris, 1984. – 304 p.
9. Furedi F. Gdzie się podzieli wszyscy intelektualisci? – Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2008. – 166 s.
10. Lilla M. Lekkomysłny umysł. Intelektualiści w polityce [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://portalwiedzy.onet.pl/17370,107,1,1,biblioteka.html>.
11. Said E. Representations of the Intellectual. – New York: Vintage Books, 1996. – 121 p.

УДК 179 : 14 (049. 2) : 241.4 «16»

**Лариса Квасюк****ПОЛЕМІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ДОГМАТІВ  
У КАТЕХІЗИСАХ 1595 – 1596 РР. СТЕФАНА ЗИЗАНІЯ**

У статті розглядаються твори догматичного характеру українського православного полеміста Стефана Зизанія «Катехізис» 1595 та «Изложєніє» 1596 рр.; аналізується розуміння автором найбільш актуальних богословських проблем релігійного протистояння кінця XVI ст. в Речі Посполитій: філіюкве в православно-католицькій полеміці; співвідношення Божественної і людської природи Христа, а також питання про характер посередництва Христа в полеміці авторів всіх конфесійних орієнтацій проти антитринітаризму. Демонструється специфіка українського типу богословствування.

**Ключові слова:** догмат, катехізис, символ віри, Трійця, сходження Святого Духа, Боголюдська природа Христа, молитовник, богослов'я, полеміка, православний, католицизм, філіюкве, аріанство.

***L. Kvasiuk. Controversial interpretation of dogma in the catechism of Stefan Zyzania in 1595-1596 years***

*In the article is described the doctrinal work of the Ukrainian orthodox polemist Stefan Zyzania «Catechism» 1595 year, and «Zlojenie» 1596 year. It is analyzed the authors understanding of such an urgent theologian problem as religious resistance in the end of the XVI century in the Polish-Lithuanian Commonwealth: filioque in the Orthodox-Catholic controversy; the correlation of the divine and human nature of Jesus, and also the disposition of the Jesus` mediation in the polemics in the authors of all the religious orientations against antitrinitarianism. It is demonstrated the particularity of Ukrainian style of theologizing.*

**The key words:** dogma, catechism, the symbol of faith, the ascent of the Saint Spirit, the godlike human nature of Jesus, prayerful, polemics, orthodox, catholicity, filioque, arianism.

***Л. Квасюк. Полемическая интерпретация догматов в катехизисах 1595-1596 гг. Стефана Зизания***

*В статье рассматриваются сочинения догматического характера украинского православного полемиста Стефана Зызания «Катехизис» 1595 и «Изложение» 1596 гг.; анализируется*

*понимание автором наиболее актуальных богословских проблем религиозного противостояния конца XVI в. в Речи Посполитой: филиокве в православно-католической полемике; соотношение Божественной и человеческой природы Христа, а также вопрос о характере посредничества Христа в полемике авторов всех конфессиональных ориентаций против антитринитаризма. Демонстрируется специфика украинского типа богословствования.*

**Ключевые слова:** догмат, катехизис, символ веры, Троица, исхождение Святого Духа, Богочеловеческая природа Христа, молитвенник, богословие, полемика, православный, католицизм, филиокве, арианство.

Наприкінці XVI – на початку XVII ст. в українській православній книжній культурі створюються полемічні пам'ятки догматичного характеру, що були відповіддю на виклик Реформації та Католицької реформи та представляли спроби окреслення специфіки духовно-ціннісного світу православних. Ці твори не претендували на догматичну повноту, їх зміст повністю визначався полемічними завданнями: відстоювати лише ті положення православної традиції, які ставилися під сумнів, або заперечувалися католиками (сходження Святого Духа від Отця, квасний хліб для причастя, причастя під двома видами, дозвіл для духовенства вступати в шлюб) чи представниками протестантських конфесій (догмат про Святу Трійцю, іконошанування, заступництво святих, церковні пости, таїнство сповіді). В умовах полеміки все чіткіше окреслювалася специфіка українського типу богословствування, дослідження якого є **актуальним** у контексті вивчення духовного світу предків.

У 1596 р. Віленське братство видало буквар (азбуку) «Наука до читання і розуміння письма словенського, а також про Святу Трійцю і Втілення Господнє», перша частина якого, граматична, належить Лаврентію Зизанію, а друга, складена братом, Стефаном Зизанієм, у формі запитання-відповідь і представляла виклад основ віри з окремим заголовком: «Стефана Зизанія Ізложеніє о православной верє». Про Стефана Зизанія В. З. Завітневич зазначає, що початкову освіту він отримав, ймовірно, у Львівській братській школі, при якій разом із своїм братом, Лаврентієм, був поставлений дидаскалом [9, с. 110-111]. Михайло Рогоза офіційно призначив Стефана Зизанія для проповідництва у львівських православних церквах. Пізніше Стефан переїхав у Вільно, ймовірно, у 1593 чи 1594 рр. [9, с. 111]. Саме до цього періоду і належить написання «Ізложенія», яке обмежується питаннями, що можуть бути віднесені до сфери догматичного богослов'я. 38 запитань і відповідей тематично розподіляються на три частини: вступну (як людина стає

християнином, суть таїнств хрещення і причастя, сутність православної віри); другу – про Бога, іпостасі Трійці, подібність і відмінність їх властивостей; третю частину – з окремим підзаголовком – про Втілення Христа. Питання 17-38 мають виразний полемічний характер: тут «благовірний» ставить своєю метою не просто позитивно викласти православне віровчення, скільки заперечити хибні богословські думки «зловірного». «Благовірний» виступає проти найбільш значимих антиринітарних ересей: в розділі про Трійцю – Савелія, Арія і Македонія, в розділі про Христа – Євномія і Несторія [14, с. 217]. «Зловірний» – це збірний образ, що критикує тих, хто виступає проти християнського догмату про Святу Трійцю, тобто антитринітаріїв, як їх називали у часи Реформації [21, с. 89]. Польський антитринітаризм був явищем неоднорідним. Він був представлений як прихильниками ідей трьохбожжя, так і дієстами й унітаріями (унітаріанцями). Звертаючись до проблеми сходження Святого Духа, Стефан Зизаній, ревнитель православ'я, полемізує з католицьким вченням про філіюкве і тими православними апологетами церковної унії, які вважали формулювання сходження «від Отця через Сина» тотожним католицькому формулюванню «від Сина» [14, с. 218].

Джерела «Ізложенія» Стефана Зизанія аналізує російська дослідниця М. Корзо: «вступна частина нагадує кальвіністичний текст «Що ти є?» і другий пространний катехізис із несвіжського канціоналу 1563 р., який починається саме з таїнства хрещення (але змістовно вони інші). Щодо основної частини – то тут подібність із сповіданням віри, укладання якого приписується Афанасію Александрійському. Цей символ був надрукований у типографії Віленського братства у тому ж році, що і «Наука ку читанню» у складі молитовника» [14, 219].

Щодо символу Афанасія, то він вважається одним із трьох загальних і викладає вчення про Святу Трійцю і Втілення Ісуса Христа у тому вигляді, як це було встановлено на перших чотирьох Вселенських соборах. Символ віри Афанасія характеризується суворим догматизмом [23, с. 141]. Це сповідання було складено наприкінці V ст., але перші грецькі переклади датуються XIII ст. У літургічних книгах Православної Церкви символ з'являється не раніше XVI ст., хоча вже в середині XVII ст. можемо зустріти засуджуючі зауваги, що він не прижився у православній богословській практиці на українсько-білоруських землях, про що зазначав Касіян Сакович у «Перспективі». Текст Символу віри Афанасія складається зі вступу, заключення і 14 коротких констатуючих тверджень: з 1-го до 26-го про троїчність проти монархії, савеліанства, аріанства, «духоборів» чи прихильників

ересі Македонія; з 27 до 40 – про Втілення і дві природи Христа проти докетів, аполінаристів, несторіан і монофізитів. Отже, він був спрямований на заперечення основних тринітарних та христологічних ересей. Це сповідання віри визнавали і католики, і протестанти, саме до нього до середини XVII ст. апелювали західні богослови, що відстоювали вчення про філіокве. Символ Афанасія часто розміщували у текстах молитовників, збірниках, які як джерело використовували протестантські тексти, зокрема, «Постиллю» М. Рея, – зазначає російський історик М. Дмитрієв [8, с. 59]. Можна спостерігати подібність у послідовності викладу богословського матеріалу у Стефана Зизанія і у Символі Афанасія. Відмінність полягає у тому, що «Ізложеніє» значно більшу увагу, ніж Символ Афанасія, приділяє проблемі сходження Святого Духа (цьому сюжету присвячено 13 питань із 38), ширшим є розділ про дві природи Христа. Православний автор акцентує найбільш актуальні догматичні проблеми релігійного протистояння кінця XVI ст. в Речі Посполитій: філіокве в православно-католицькій полеміці; співвідношення Божественної і людської природи Христа, а також питання про характер посередництва Христа в полеміці авторів всіх конфесійних орієнтацій проти антитринітаризму. Ще два тексти, крім символу Афанасія, – вважає М. Корзо, – можуть бути названі як можливі джерела катехізису Стефана Зизанія: «Ізложеніє вкратце о верє, і вопросы і ответы о богословії» Анастасія Синаїта (Антіохійського) і Кирила Александрійського та «Ізложеніє о верє» Максима Сповідника. Змістовно ці пам'ятки є подібними: вони викладають православне розуміння догмата про Святу Трійцю і про дві природи Христа, витримані в позитивному, а не в полемічному дусі. Відмінність у тому, що твір Максима Сповідника менший за обсягом і зосереджений на христологічних сюжетах» [14, с. 222]. «Ізложеніє вкратце о верє» відоме в рукописній традиції не пізніше середини XIV ст., наприклад, у складі збірника «Лествица Іоанна Синайського і Поученія Авви Дорофея, с добавленіями» [20, № 365]. Датується збірник серединою XIV – початком XV ст. як середньоболгарський. У XVI – XVII ст. ці пам'ятки активно переписуються [6]. У друкованих виданнях XVI ст. вказані тексти можна зустріти у складі «Книжиці в десяти розділах» (Острог, 11. VI. 1598), у виданнях XVII ст. – Псалтирях (наприклад, львівського видавця Михайла Сльозки, 6. VI. 1650), московському перекладі короткого катехізису Петра Могили (1649). «Ізложеніє» Стефана Зизанія побутувало і в рукописній традиції. Це були копії з оригінального друкованого тексту, але мають місце і переклади церковнослов'янською та українською.



Поряд з опублікованим у 1596 р. у типографії Віленського братства катехітичним твором, існував ще один текст катехітичного характеру, створений Стефаном Зизанієм. Першопочатковий виклад його не зберігся, можливо, був втрачений, а про його зміст можна судити на основі спрямованих проти автора полемічних творів кінця XVI ст. і, частково, на основі реакції церковної ієрархії на богословські погляди, що проповідував Стефан Зизаній. Мова йде про «Катехізис» 1595 р. – першу відому пам'ятку полемічного пояснення символу віри в українсько-білоруській традиції [14, с. 250].

Саме у 1595 р. конфлікт Стефана з ієрархією досяг свого апогею. Він був частиною більш широкого протистояння братського руху і церковної влади, особливо напередодні укладання Берестейської церковної унії 1596 р. Михайло Рогоза звинувачував Стефана Зизанія у тому, що він налаштовував проти церковної ієрархії братчиків [14, с. 229]. Незадоволення церковних властей було викликано й тим, що, на їх думку, Зизаній узурпував функції проповідника, на що не мав церковного права, бо не був хіротонований і рукопокладений, а з амвону проповідував неканонічні думки. Уже в жовтні 1595 р. на Стефана було накладено заборону проповідувати і нависла загроза його відлучення від церковного спілкування. Катехізис, що не зберігся, вже до того часу було опубліковано. У грамотах митрополита засуджуються і ті думки, які звучали в усному проповідництві. 27 січня 1596 р. в Новогрудці був скликаний церковний собор, який засудив «еретичні» погляди братського проповідника, керуючись «книжицею», «виданою на римський костел» польською мовою, яка була зачитана на соборі. Про який твір йшла мова? Відомо, що у 1596 р. Стефан опублікував полемічний антикатолицький твір «Казаньє святого Кірілла Патріархі Єрусалимського о антихрісті і знаках его» [11, с. 41-200], у якому заперечувався догмат про примат папської влади і наводилися аргументи проти введення нового календаря. «Казаньє» було опубліковано двома мовами – польською і простою, причому остання представляла собою транслітерацію латиниці в кирилицю. «Казаньє» мало великий розмір, тому не могло бути зачитане на соборі. Тим більше його передмова датувалася 20.5. 1596 р., – зазначає М. Корзо [14, с. 230].

Проти поглядів Стефана церковні ієрархи висловили таке зауваження: братський проповідник заперечує, що Христос є заступником людини перед Богом і підтверджує свою богословську думку не посиленнями на отців церкви, а тільки силогізмами. Рішенням собору Стефан Зизаній був відлучений від церкви і йому заборонялося проповідувати [9, с. 114]. Брестський православний собор у жовтні 1596 р.



братського проповідника реабілітував, посилаючись на 15 правило Двократного Константинопольського собору (861), що дозволяв віруючому відступати від свого єпископа, якщо він впав у єресь. У Бресті в той же час засідав інший собор, на якому частина православної ієрархії на чолі з митрополитом Михайлом Рогозою проголосила унію з Римом. Православний собор заявив про необґрунтоване відлучення від церкви Стефана Зизанія тільки за книжку, що була складена на костел римський [14, с. 231]. Тим більше, що братські священики на захист своїх поглядів представили твір на основі свідчень отців церкви – «Книгу о вере» 1596 р., що була видана у типографії Віленського братства [13, № 47].

**Метою** нашої статті є розгляд специфіки полемічної інтерпретації догматів у катехізисах 1595–1596 рр. Стефана Зизанія. Певну інформацію про погляди Стефана і про зміст втраченого катехізиса 1595 р. ми отримуємо із двох полемічних брошур: «Куколь, котрий Стефанек Зизаній розносить по Руським церквам у Вільно» [12, с. 13–30] і «Плевели Стефанка Зизанія єретика з церкви руської виклятого», остання видана у Вільно у 1596 р. [14, с. 232]. Про зміст «Куколя» писали: О. Бебяновський [2], С. Голубев [5], В. Завітневич [9], М. Корзо [14].

З «Куколя» дізнаємося, що православний полеміст Стефан Зизаній випустив нещодавно невелику книжицю з тлумаченням символу віри й окрім Нікейсько-Константинопольського символу віри у ній наводиться текст сповідання Афанасія. Видання призначалося для навчання у вірі простаків, насамперед, дітей. Твір був виданий польською мовою. Вказується, що Стефан нібито спотворив сповідання Афанасія. Символ віри викладався Зизанієм у гострополемічному тоні. Основна критика «Куколя» була спрямована проти розуміння Стефаном вчення про Трійцю і ходатайство Ісуса Христа. Погляди Стефана свідчать, на думку автора брошури, про його прихильність до антитринітаризму.

Жебровський, автор «Куколя», вказує на 10 єретичних думок Зизанія. Перша демонструється ним на основі інтерпретації Стефаном 7 артикула або члена символу віри («І восшедшего на небеса і сидящего одесною Отца...»), у якому нібито Зизаній заперечує роль Христа як заступника, ходатая людини перед Богом: «Ми засуджуємо різних єретиків, які, применшуючи гідність Сина Божого, називають його ходатаєм перед Отцем. Тому ми віруємо, що той, що сидить одесною Бога Отця має і рівну славу, і гідність з Богом-Отцем, а не меншу владу. І не є ходатаєм, бо той, хто перед кимось ходотайствує, не возсідає з ним поруч і не може бути з ним рівної гідності» [14, с. 235–236]. Ця теза

стала предметом обговорення на січневому соборі 1596 р. після того, як Стефан і низка братських священників внесли в гродські книги протест, обґрунтовуючи правоту своєї позиції, посилаючись на недавно виданий в Острозі «Маргарит» Івана Золотоустого (11.VI.1595): «Так як Син Божий Єдинородний, що дав нам спасіння, зійшов вище небес всіх, тому він не молиться за нас до Отця, але сидить праворуч його, не проповідує, не молиться за нас, православних, з Отцем і Духом Святим поклоняємий і славимий є, а хто його своїм молитовником називає, той не визнає його рівної влади з Отцем і буде проклятий від богоносних отців». Такі міркування Зизанія представляє автор «Куколя» [12].

Отці собору і Жебровський, з одного боку, і Стефан – з іншого, говорили про різні речі. Нерозуміння було викликано і деякою категоричністю формулювань Зизанія. Полемічний випад Зизанія був спрямований проти антитринітаріїв – послідовників Франческо Станкаро, який вважав Христа посередником тільки з огляду на його людську природу і заперечував божественну природу Спасителя, бачачи у ньому тільки людину, хоча і наділену від Бога особливими благодатними дарами. Суперечку про посередництво Станкаро ініціював ще весною 1559 р., але ця тема залишалася актуальною в богословських диспутах польсько-литовських кальвіністів на рубежі XVI-XVII ст. Для Стефана було важливо акцентувати рівну гідність першої і другої особи Святої Трійці (і тим самим відстояти догмат Троїстості), у той час як опоненти в особі отців собору і Жебровського вважали, що братський проповідник взагалі заперечує, що після Вознесіння Христа на небо можна досягнути спасіння завдяки його заступництву (звертання до нього з молитвами); тобто звинувачували Стефана Зизанія у тому, що він став на позиції антитринітаризму. «Христос ... може завжди спасати тих, хто приходить через Нього до Бога, будучи завжди живий, щоб ходатайствувати за нас», – посилається Жебровський на Послання апостола Павла до Євреїв (Євреїв 7 : 25). Невірна інтерпретація посередницької місії Христа і тяжіння до антитринітаризму ставилися у докір братському проповіднику й уніатськими полемістами: «... старий баламут Стефанко Зизаній ... написав у своїх книжках, що Христос тепер, сидячи по правиці Бога-Отця свого вже не ходатайствує про нас», – писав Київський митрополит Іпатій Потій у творі «Гармонія альбо согласіє вери, sacramентов і церемоній святоє восточноє церкви с костелом римським» (Вільно, типографія Мамоничів, 1П.1608) [4]. Можна припустити, що своїм твором Стефан Зизаній виступав і проти лютеран, адже саме вони робили акцент на тісному єднанні людей з Христом і через Христа з Богом, на тісному

поєднанні божественної і людської природи у Христі [23, 356], тобто на посередницькій місії Ісуса. До теми посередництва Христа Стефан Зизаній повернеться і в «Казан'ї», де для обґрунтування своєї позиції знову ж буде апелювати до «Маргариту». Інтерпретатора і захисника свого погляду братський проповідник здобуде пізніше в особі ректора соціанської академії в Киселіні Остафія (Євстафія) Киселя.

Звертається Жебровський і до інтерпретації Стефаном 9 артикула символу віри («І в Духа Святого, Господа животворящего...»). Він вказує на чотири заблудження братського проповідника: той заперечує філіокве («Син Божий дає тому свідчення, коли говорить у Івана Святого у главі 15: «Дух правди, який від Отця сходить» і не приймає ряд визначень, якими в Писанні описується сутність і дія Святого Духа («Досконала особа Трійці – Святий Дух не є ні дуо-венням, бо сам дує там, де побажає; ні даром, бо сам дари приносить; ні перстом, бо він не є членом Божества»)). Відомо, що католицькі, а згодом і уніатські полемісти вбачали у запереченні сходження Святого Духа від Сина один із витоків антитринітаризму. Захищаючи філіокве, Жебровський апелював до постанов Флорентійського собору, отці якого визнали, що формула «від Сина» рівнозначна формулі «від Отця через Сина». Що стосується другого обвинувачення, то тут Стефан Зизаній і Жебровський говорили про різні речі. Братський проповідник полемізував з тими, хто пропонував буквально прочитання тексту писання, стверджував тварність Святого Духа (Святий Дух як дар Бога Отця) і тому не вважав його третьою особою Святої Трійці [14, с. 239]. Прихильниками такого погляду були деякі сучасні Стефану антитринітарії (наприклад, Петро Статорій і його однодумці із малопольської общини в Пінчові) і послідовники древньої єресі Македонія («духобори»), що не визнавали односутності трьох осіб Трійці і під впливом ідей Орігена часто вважали Святого Духа тварним створінням [22, с. 74]. Жебровський звинувачує Стефана у тому, що він не може зрозуміти символічну мову Святого Письма. Цитатами із Нового Заповіту, Псалмів і Отців Церкви він показує, що Святий Дух може бути і «дуо-венням», і «даром», і «перстом».

Після сюжетів тринітарних, Жебровський звертається до есхатології – тлумачення Стефаном 8 артикула символу віри – «И вновь грядущего со славою судить живых и мертвых», у якому автор «Куколя» бачить ще три єретичні думки православного полеміста. Цитуючи катехізис Стефана Зизанія: «А цим артикулом ми спростовуємо помилку тих, хто стверджує, що вже відбувся суд і що ніби душі грішників здобули страждання, а душі праведних – досконале воздаяння;

це суперечить і Писанню, і самому Розуму», показує, що такою інтерпретацією Стефан заперечував ідею приватного, такого, що настає одразу після смерті, суду, і стверджував, що до Страшного Суду ні грішники не страждають, ні праведники не радіють [11]. Для Жебровського така богословська думка є помилковою: він захищає католицьку ідею двох судів, апелюючи як до Писання, так і до постанов Флорентійського собору».

До числа єретиків Стефан, за свідченням автора «Куколя», зараховував також всіх тих, хто причащається опрісноками, і не допускали до таїнства причастя дітей. Отже, випадки Зизанія мали антикатолицький характер і відображали неузгодженість православної та католицької традицій стосовно таїнства євхаристії.

Після аналізу помилок або «куколів», що були допущені Стефаном Зизанієм при тлумаченні Нікейсько-Константинопольського символу віри, Жебровський зупиняється на перекладі останнім символом Афанасія. Він стверджує, що при перекладі було допущено дві помилки: Стефан викинув філіюкве і спотворив формулу сходження Святого Духа, додавши уточнення «від самого Отця». Католицькі автори у XVI і XVII ст., захищаючи філіюкве, часто посилалися на Символ Афанасія. Православні богослови з такою аргументацією були не згодні, стверджуючи, що грецький текст символу віри без філіюкве більш стародавній і єдино правильний. Додавання «від самого» могло бути зроблено Стефаном з полемічною метою: подібна формула сходження автоматично виключала філіюкве. У текстах символу Афанасія у «Молитвах повсякденних» 1596 р. «від самого» опущено, але таке формулювання регулярно зустрічається у багатьох православних виданнях першої половини XVII ст., зустрічаючи гостру критику із боку католицьких полемістів. Захищаючи формулювання «від самого» від критики Касіяна Саковича, Могила посилається на один із текстів Афанасія Александрійського. На думку Саковича, уточнення «від самого» було додано саме «схизматиками» [14, с. 241].

Ще одна брошура дає нам інформацію про погляди Стефана Зизанія. Це «Плевели». Вважається, що її автором був віленський проповідник і полеміст, єзуїт Мартин Лашч, який розбирає аргументи проти нового календаря. Стосовно ж «Куколя», то невідомо, чи його автором був сам Лашч, який використав ім'я Жебровського – католицького богослова і астронома, що був пов'язаний з Віленською академією [14, с. 242]. На думку В. З. Завітневича, «Плевели» (1596) були, перш за все, спрямовані проти полемічного твору Стефана Зизанія «Казан'є св. Кірілла Патріархі ієрусалимського і знаках его». В

останньому розвивалася протестантська ідея про папу як антихриста. Що ж стосується «Куколя», то, ймовірно про нього, як реакцію на катехізис 1595 р., Стефан Зизаній знав, тому що у своєму «Ізложенії» 1596 р. реагує на представлені там думки. Якщо в тексті катехізису, що не зберігся, Стефан Зизаній вважав Македонія прихильником філіокве (Македоній-сретик стверджував, що Святий Дух сходить як від Отця, так і від Сина, у питанні про Святий Дух він тримав сторону аріан, а вони вважали Святого Духа творінням Сина), то в «Ізложенії» він характеризує ересь Македонія у руслі зауважень Жебровського як давнє духоборництво [19, с. 521]. У другій частині «Книги про віру» ересь Македонія описується аналогічно: Македоній виступав проти Духа Святого, вважаючи того створеним, а не творцем-Богом.

«Ізложеніє» 1596 р. Стефана Зизанія дійшло до нас у складі більш пізнішого збірника «Собранія вкратце словес», що був опублікований у 1618 р. у пересувній типографії ієромонаха Павла Домжив-Лютковича Телиці. Прийнявши постриг у Києво-Печерському монастирі, ієромонах деякий час перебував у Віленському братському Святодухівському монастирі, де працював разом з ієродияконом Сільвестром у типографії. Коли у 1611 р. в Мінську були засновані Петропавлівський монастир і братство як філія братства Віленського, Домжив-Люткович був призначений туди ігуменом. У 1613 р. Петропавлівський і Святодухівський монастирі об'єдналися. І після свого від'їзду з Вільно Домжив-Люткович брав активну участь у книговидавничій діяльності братства [10, с. 201-202]. «Собраніє вкратце словес» друкувалося в селі Угорці біля Самбора, яке належало Олександру Шептицькому, який і фінансував діяльність пересувної типографії.

«Собраніє вкратце словес» складається з двох частин: перша (катехитична) повністю зібрана із фрагментів видань Віленського братства. Вона завершується поясненням Нікейсько-Константинопольського символу віри у сповіданні Афанасія. Це, вважає дослідниця М. Корзо, передрук катехізису Стефана Зизанія 1595 р., який не зберігся, з назвою «Об'ясненіє ізложенія Нікейського, і Константинопольського Символу, дванадесяти артикулов вери христіанское» [14, с. 246-247]. «Об'ясненіє» розбито на 12 статей або артикулів, тлумачення кожного з яких складається із 3 частин: спочатку описується загальний зміст статті, потім наводиться її формулювання, а в кінці заперечуються еретичні думки, які суперечать цій статті. Поділ символу на артикули дещо відрізняється від того, що побачимо потім у «Великому катехізисі» Лаврентія Зизанія і у Петра Могили. Те, що у «Православному ісповіданні» Київського митрополита позначено як друга

стаття, в «Об'ясненії» розділено на два артикули, відповідно другу статтю – «В единого Господа Ісуса Христа Сина Божого єдинородного іже от Отца рожденного прежде всех век» і третю – «Света от света, Бога істинна, от Бога істинна. Рожденна, а не сотворенна, єдиносущна Отцю. Имже вся биша». Поділ, на нашу думку, був зумовлений полемічною метою – завданням підкреслити, що Син, як і Отець, є від Світла, істинний, несотворений, єдиносущний Отцю. 11 і 12 стаття символу в Могили об'єднані в «Об'ясненії» в одну – в 12: «Чаю воскресенія мертвих і жизни будущаго века». Виділення положення про Христа як істинного Бога продиктовано полемічною метою.

«Об'ясненіє» спирається переважно на ранньохристиянські тринітарні ересі; із сучасних названі «новохрещенці» (настоювали на повторному хрещенні у дорослому віці, антитринітарії-анабаптисти) і армяни, що прийняли унію з Римо-католицькою церквою. Але за стародавніми ересями проглядаються погляди сучасних укладачу «Об'ясненія» антитринітаріїв: патрипассіан, які бачили в Христі самого Бога-Отця, який і прийняв на себе хресні страждання; послідовників Станкаро, який вважав Христа лише людиною; захисників богословської думки про тварність Святого Духа. «Об'ясненіє» полемізує виключно з антитринітаріями: про це свідчать 8 артикулів з 12. Навіть коли заперечується католицька позиція використання опрісноків у євхаристії і причастя мирян тільки хлібом, в укладача на першому місці стоять аргументи проти антитринітаріїв. Тлумачення Нікейсько-Константинопольського символу в «Об'ясненії» виглядає логічним і завершеним. Воно характеризується полемічним характером. У текст символу Афанасія Стефан додав православну формулу «від самого Отця».

Отже, Стефан Зизаній, як православний полеміст кінця XVI – початку XVII ст., у своїх катехітичних творах 1595-1596 рр., окреслюючи духовно-ціннісний світ православ'я, полемізує з антитринітаріями, які применшували гідність Сина Божого, називаючи його ходатаєм перед Отцем, акцентує рівну гідність першої і другої особи Святої Трійці, заперечує роль Христа як заступника людини перед Богом (і тим самим відстоює догмат Троїстості); підкреслює з полемічною метою, що Дух Святий сходить «від самого» Отця (подібна формула сходження автоматично виключала католицький догмат філіокве).

### Література:

1. Алексютович Н. А. Культурно-просветительская деятельность братьев Зизаниев / Н. А. Алексютович // Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Избранные произведения XVI-



XIX вв. – Минск, 1962. – С. 126–133.

2. Беляновский А. Стефан Зизаний / А. Беляновский // Волынскія епархіяльныя ведомости. – 1887. – № 6. – С. 159–171; № 7. – С. 199–213; № 8. – С. 223–234. Часть неофициальная.

3. Ботвинник М. Б. Лаврентий Зизаний / М. Б. Ботвинник. – Минск : «Наука и техника», 1973. – 200 с.

4. Гармонія Восточної Церкви съ Костеломъ Римскимъ 1608 года // Памятники полемической литературы въ Западной Руси. Кн. – 2 / Русская историческая библіотека издаваемая археографической комиссией. – Т. VIII. – Петербургъ, 1882. – С. 169–222.

5. Голубев С. Т. Бібліографическія замечанія о некоторых старопечатныхъ церковно-славянскихъ книгахъ преимущественно конца XVI и XVII столетий / С. Т. Голубев // Труды Кіевской духовной академіи. – 1876. – Январь. – С. 129–135.

6. Горский А. В. Описание словянскихъ рукописей Московской Синодальной библиотeki. Отдел 2. Писания святыхъ отцев. – Ч. 2 : Писания догматическая и духовно-нравственныя / А. В. Горский, К. И. Новоструев. – М., 1859. – № 113, 158. – Ч. 3 : Разныя богословскія сочинения (прибавление). – М., 1862. – № 316.

7. Гудзяк Б. Криза і реформа. Кіївська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Інститут історії церкви Львівської богословської академії / Марія Габлевич (пер. з англ.). – Л., 2000. – 426 с.

8. Дмитриев М. В. Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595-1596 гг. / М. В. Дмитриев. – М. : Издательство Московского университета, 2003. – 317 с.

9. Завитневич В. З. Палинодія Захаріи Копыстенскаго и ея место въ исторіи западно-русской полемики XVI и XVII в.в. / В. З. Завитневич. – Варшава, 1883. – 346 с.

10. Ісаєвич Я. Українське книговидання. Витоки. Розвиток. Проблеми / Я. Ісаєвич [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/isaevych/is.htm>. – Назва з екрана.

11. Казанье св. Кирилла о Антихристе // Памятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. / Видав Др. Кирило Студинський. – Львів, 1906. – Т. 1. – С. 31–200. – (Памятки українсько-руської мови і літератури. Видає археографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка. – Т. 5).

12. Kókol, który rozsiewa Stephanek Zizania // Памятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. / Видав Др. Кирило Студинський. – Львів, 1906. – Т. 1. – С. 13–30. – (Памятки українсько-руської мови і літератури. Видає археографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка. – Т. 5).

13. Книга Беларусі /1517-1917/ Зводны каталог / Склад. Г. Я. Галенчанка та інш. – Мінск : Беларуская савецкая энцыклапедыя, 1986. – 645 с. : іл.

14. Корзо М. Украинская и белорусская катехитическая традиция конца XVI-XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. Научное

издание / М. А. Корзо. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. – 672 с. : 5 ил.

15. Лебедев А. П. История Греко-Восточной Церкви под властью турок. От падения Константинополя (в 1453) до настоящего времени / А. П. Лебедев. – Сергиев Посад, 1901. – Т. 2. – С. 667–671.

16. Макарий. Православно-догматическое богословие / Макарий. – СПб., 1868. – Т. 1. – С. 51–52.

17. Малышевський І. І. Александрійський патріарх Мелетій Пігас і його участь в делах Русской Церкви / І. І. Малышевський. – К, 1872. – Т. II : Приложение второе. – С. 49–83; Т. 1. – С. 280–284.

18. Мицько І. З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636) / І. З. Мицько. – К. : Наукова думка, 1990. – 190 с.

19. Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Санкт-Петербургское Общество византино-славянских исследований / А. В. Назаренко (пер.). – 2. изд., испр. и доп. для рус. пер. – СПб. : Византинороссика, 1996. – 572 с. – (Subsidia Byzantinorossica; Т. 1).

20. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV век / РАН; Институт славяноведения. Археографическая комиссия / А. Турилов (отв. ед.). – М. : Индрик, 2002. – Вип. 1 : Апокалипсис – Летопись Лаврентьевская. – М. : Индрик, 2002. – 766 с.

21. Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1993. – Т. 1. – 863 с.

22. Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1995. – Т. 2. – 671 с.

23. Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1995. – Т. 3. – 783 с.



УДК 398(079.5)883Кул

**Жанна Янковська****ВИДАННЯ ТА СПРОБИ АНАЛІЗУ УКРАЇНСЬКИХ ДУМ П. КУЛІШЕМ У «ЗАПИСКАХ О ЮЖНОЙ РУСИ»**

Важливу роль в розвитку української фольклористики XIX ст. відіграла фольклорно-етнографічна збірка П. Куліша «Записки о Южной Руси». Найбільшу увагу з опублікованих у ній творів різних жанрів автор приділив саме думам, яких у збірці надруковано тринадцять. У коментарях дослідник подав методику їх запису, відомості про кобзарів, версії походження дум, а також пропонує одну із перших оригінальну класифікацію цих народних творів. Саме спробі аналізу П. Кулішем опублікованих творів цього жанру приурочена ця розвідка.

**Ключові слова:** українська фольклористика, народні думи, фольклорно-етнографічна збірка П. Куліша «Записки о Южной Руси», кобзарі.

***Zh. Yankovs'ka. The publications and attempts of analysis of historical epics by P. Kulish in «Zapysky o Yuzhnoy Rusi»***

The folkloristic and ethnographic collection of P. Kulish «Zapysky o Yuzhnoy Rusi» played the important role in the development of Ukrainian folklore of 19th century. The author pays a special attention to the Ukrainian historical epics, published in this publication. There were 13 epics published in «Zapiski o Yuzhnoy Rusi». In comments P. Kulish presented the information about kobzars, version of genealogy of epics, and proposed the first classification of these national works. The present article is devoted to analysis of works of this genre that were published by P. Kulish.

**Key words:** Ukrainian folklore, national epics, folkloristic and ethnographic collection of P. Kulish «Zapysky o Yuzhnoy Rusi», kobzars.

***Ж. Янковская. Публикация и попытка анализа украинских дум П. Кулишем в «Записках о Южной Руси»***

Важную роль в развитии украинской фольклористики XIX века сыграл фольклорно-этнографический сборник П. Кулиша «Записки о Южной Руси». Наибольшее внимание среди опубликованных в нем сочинений разных жанров автор уделил именно думам, которых в сборнику напечатано тринадцать. В комментариях

*исследователь предоставил методику их записи, информацию о кобзарях, версии происхождения дум, а также предложил одну из первых оригинальных классификаций этих народных произведений. Именно анализу П. Кулиша опубликованных произведений этого жанра посвящено данное исследование.*

**Ключевые слова:** украинская фольклористика, народные думы, фольклорно-этнографический сборник П. Кулиша «Записки о Южной Руси», кобзари.

Усі фольклорні записи, опубліковані у фольклорно-етнографічному збірнику П. Куліша «Записки о Южной Руси» можна поділити на поетичні та народну прозу. Поетичні представлені такими двома жанрами, як думи і пісні. Прозові твори вважаємо за доцільне поділити також на дві групи: казки та легенди і перекази (автор їх в основному називає «поверьями»). Зовсім окремо варто виділити етнографічний матеріал про поховальний обряд в Харківській губернії.

Багато уваги і місця у I томі збірки П. Куліш приділяє думам, яких тут опубліковано 13. У «Записках...» він не лише публікує тексти народних дум, але і робить спроби (на відміну від фольклористів-попередників) теоретичного осмислення цього жанру. Зокрема намагається дати загальну класифікацію за жанрово-тематичним принципом. А оскільки на той час термін «дума» не був широковживаним (серед народу взагалі не вживався), а лише починав використовуватися в наукових колах, то і Кулішева класифікація стосується пісенного жанру взагалі. Виділяючи думи, він спирається на народне розуміння їх: «Вникнемо в народні назви пісень жіноцькими, козацькими і невольницькими» [2, с. 215]. Важливим, на наш погляд, є зауваження П. Куліша щодо виконавців (а отже, й творців) народної пісенності: «Жіноцьких не співають козаки (чи взагалі – чоловіки); козацьких не співають жінки: тому і невольницькі повинні були співатися, а відповідно і складатися невольниками» [Там само, с. 215]. Ця думка досі майже не враховується дослідниками поетики пісень, хоч І. Франко наголошував на проблемі жіночої долі у народних піснях, тим самим також піднімаючи питання авторства та виконання. Говорячи про «невольницькі» пісні, автор має на увазі думи, які поділяє на «плач», до яких належить дума про Марусю Богуславку, і «славословия», до яких відноситься дума про Самійла Кішку» [Там само, с. 215]. Зараз ми користуємося більш досконалою класифікацією пісенного фольклору, але підхід Куліша нам безперечно цікавий, хоча б своїми оригінальними критеріями. Спілкуючись з бандуристами, дослідник говорить, що вони «до сих пір розподіляють свої пісні (називаючи і

думи) на козацькі, які мають своєю сценою Україну, і на невольницькі, які описують перебування козаків на турецьких галерах, чи в полоні у Турків і Татар» [Там само, с. 214].

У пізніших своїх численних статтях про українську словесність і дослідженнях П. Куліш схильний поділяти народні пісні на історичні та побутові або жіночі. Така класифікація не витримала випробування часом. Але це вже спроба аналітичного підходу до пісенної творчості народу.

Надзвичайно цікавим є те, що П. Куліш вперше намагається дослідити генезис «**славословий**» і висловлює припущення, що їхнє коріння сягає ще князівських часів, а залишки їх ми можемо спостерігати у деяких щедрівках: «Та і до цих пір ще залишилися в народі сліди старовинних «славословий» князям, тобто керівникам війська. В **щедрий** вечір, перед новим роком, юрба людей, підійшовши до вікна будинку, господаря якого звати, наприклад, Олександром, співає:

*Славен, славен да пан Олександра!*

*Щедрий вечір!*

*Ой чим же він славен? Трьома городами.*

*Щедрий вечір!*

*Трьома городами, своїми синами,*

*Щедрий вечір!»* [Там само, с.196]

Отже, на думку Куліша, початково це були думи. Що ж тоді означає приспів «Щедрий вечір!» і чому твори цього типу трансформувалися в новорічний обряд? Автор робить припущення: «Чи не було в давнину визначених вечорів, у які князі слухали власне «славословіє» і щедро пригощали, чи нагороджували співців, як це і зараз робить господар дому, якому щедрують?» [Там само, с. 196]. Як у давні часи прославлялися князів за їх ратні подвиги та мудрість, так за аналогією у часи козаччини прославлялися козацькі ватажки.

У зв'язку із сказаним, дослідник доходить висновку, що дума була першою формою, винайденою нашими древніми «Боянами», для того, щоб улестити який-небудь переможний загін з його князем. А багаточисельні битви в минулому давали привід для складання таких же багаточисельних «славословий» у вільній формі думи. З огляду на це, автор робить припущення, що «Слово о полку Ігоревім» спочатку також було думою, яка дійшла до нас у спотвореному переписувачами вигляді: «Тільки незрозуміла випадковість викинула нам із безодні забуття одну думу о полку Ігоревім, але і та дійшла до нас у спотвореному вигляді. Поняття тодішніх переписувачів допускали зміни в чу-

жій розповіді на власний смак, і який-небудь володимирець, добиваючись від поеми літописного інтересу, міг потрудитися над старим чи оригінальним рукописом по-своєму, щоб розвінчати його від рим, які тільки випадково де-не-де уціліли» [Там само, с.194]. Наголошуємо, це лише припущення автора, яким він ніяк не заперечує інших думок стосовно цього твору як своїх власних, так й інших дослідників. Цей матеріал може бути цікавий дослідникам-словознавцям, адже в самому «Слові о полку Ігоревім» досить багато прикладів «славословий» князям і їх дружинам.

Схвальну оцінку Кулішевим публікаціям дум у збірці дає М. Костомаров у згаданій рецензії на перший том «Записок...». Він ніби продовжує теоретичне осмислення цього жанру. Наприклад, якщо Куліш обмежується напівхудожнім визначенням дум, говорячи, що «наши рапсодии суть наши поэтические летописи», то Костомаров при аналізі матеріалу робить спробу поширеного наукового визначення: «Думами називаються старі Південно-Російські співи епічного змісту із притаманним у всіх народів плином мови; вони співаються виключно сліпими бандуристами, лірниками і кобзарями. Ніхто, крім цих сліпих, не співає даних дум в народі. Вони складені римованою прозою, а тому більша частина збирачів пам'ятників народної поезії пише їх віршами, які залежать від рими» [1, с. 46]. Таке визначення жанру думи майже повністю збігається із сучасним, поданим в УРЕ та УЛЕ. Критик наголошує на відмінностях думи і пісні, а також підтримує думку Куліша про авторство дум і, в зв'язку з цим, намагається дати відповідь на питання, чому думи, подібно пісням, не виконуються широкими колами людей: «Думи, які співають ці народні співці, носять на собі відбиток, який показує, що вони спочатку були складені окремими особами. Тому-то вони і не співаються народом, що і не складені народом» [Там само, с. 50]. Правда, такий аргумент Костомарова має претензію на те, що ці твори авторські, і здається дещо непереконливим; він, до того ж, частково суперечить твердженню Куліша, який, намагаючись прослідкувати походження дум, стверджує, що в дані часи і самих творів, і їх виконавців (які були не обов'язково сліпими) було дуже багато. Крім того, у дослідженні не виключається думка про можливість колективного складання дум (наприклад, тими ж невольниками), хоч і не заперечується їх творення талановитими представниками народу. Є відомості, що новаторчістю в галузі пісенного жанру займався і Остап Вересай. В листі від 14 березня 1862 року П. Куліш просить його надіслати «ту пісню, яку склав» [4, с. 224]. Однак авторськими ці твори назвати не

можна хоча б з таких причин: ми не знаємо імені автора жодної думи; висока варіативність при усній передачі і виконанні цих творів дозволяє говорити про набагато нижчий ступінь стійкості текстів дум, порівняно з піснями. Іншими словами, кожен кобзар, виконуючи думу, по суті, був її співавтором і щоразу у його виконанні могли з'являтися нові деталі, що змінювали текст.

Думи, опубліковані в «Записках о Южной Руси», тематично можна поділити на дві групи: історичні та соціально-побутові. Основна маса їх (одинадцять) належать до історичних, серед яких і «невольницькі», які автор, як уже було сказано, поділяє на «плачи» і «славословия».

Спочатку звернемося до дум історичних. Хронологічно найдавнішою із опублікованих у збірці є «Дума-сказание о морском походе старшего князя-язычника в Христианскую Землю». Вона була записана Шишацьким-Іллічем від «старухи»-Гуйдихи і передрукована Кулішем із «Черниговских Губернских Ведомостей», де мала назву «Сказка про Бога-Посвистача». П. Куліш, проаналізувавши зміст твору, не погодився з такою назвою і дав свою. Казкою у першому виданні твір названо очевидно через досить поширений прозовий вступ до поетичної частини, який починається у казковому стилі: «Старіі люде кажуть, що колись були люде зовсім не такі, як тепереньки: були, кажуть, и великіи и гонкіи так, що одна нога, примірно сказать, нам по плече досягала, а в наших хатах тепереньки їм и жить би не по мірі» [2, с. 172-173]. Але у думі казковий не лише початок, а й кінцівка:

*Я там була,  
Мед-вино пила,  
По бороді текло,  
Да в роті не було.  
З барилечка горілочка буль-буль,  
А нашим ворогам сім дуль! [Там само, с. 178]*

М. Костомаров не погоджується з Кулішем стосовно питання про час створення цієї думи. Видавець вважає, що вона «сучасна самій події, в ній оспіваній, і лише з плином часу втратила місцями давні форми: забуваючи їх потроху, співці могли заміняти втрачені слова і вирази відповідними їм із сучасної мови...» [1, с. 64] Текстологічний аналіз думи дає матеріал як для одного, так і для другого дослідника, хоча певні деталі та доведення Куліша видаються переконливішими. На багатьох прикладах він доводить, що думи найчастіше складалися під час або одразу ж після зображуваних подій їх учасниками або

очевидцями, бо, як правило, є дуже детальними розповідями про них. Вражає прозорістю інформація, подана у вступі до твору стосовно ієрархії та пантеону язичницьких богів, встановлених реформою князя Володимира: «Да то сказано, що люде си великіи були, зовсім не те, що ми, Християне: у їх и бога инак звали – кажуть Посвистач якісь. Він, кажуть-то, установляв годину (погоду) усюди, а більше нечого и не знав: об другім чім другий знали и порядок свій давали» [2, с. 173]. Серед цих «других» згадується Макоша – бог тиші та спокою.

Можна не погодитися з Кулішем у перекладі та поясненні одягу князя:

*Тогді став князь у волосяню даху одягаться  
Да золотим череслом підперязуваться* [Там само, с. 175].

Словосполучення «волосяню даху» він перекладає як «мохнатую даху» і дає пояснення, що це вид шуби, хутром наверх. Для підтвердження цього він приводить слова із пісні, записаної Шишацьким-Іллічем в селі Чемері Козелецького повіту:

*Обув ноги не в ремінь, не в ремінь,  
А в чоботи із сап'яну, із сап'яну,  
Шитий черес все шовками – кругом стану.  
Одяг плечі не в жупан, не в жупан,  
Надів даху, став як пан, став як пан.  
Вовна зверху так і має, так і має,  
Ззаду кобень так і грає, так і грає;  
А рукава да широкіі, широкі:  
Задасть молод всякій дівонці мороки... [Там само, с. 175]*

Але в такому значенні цей одяг мав би бути не *волосяний*, а *хутрянний*, до того ж верхній, наподобу кожуха (подекуди на Україні побутує назва *доха*), а верхній одяг такого типу «череслом» (поясом) не підперізували. Це можна прослідкувати за цими самими думою і піснею: у думі «став князь у волосяню даху одягаться» і після цього «золотим череслом підперязуваться», а в пісні – навпаки: спочатку «шитий черес все шовками – кругом стану», а потім «надів даху, став як пан». У думі очевидно малася на увазі волосяна сорочка, що шилася найчастіше з кінського волосу. Ця деталь теж немало свідчить про древність самого тексту. Також давнім утворенням видається слово «чайми»: «Стали корабелі свої чайми підимать...».

У відриві від тексту навіть в час виходу збірки його було би важко пояснити, але по змісту зрозуміло, що це вітрила.

Досить чітко проглядає у думі й мета охрещення русичів – через віру поганську не хотіла «Земля Християнська» їх прийняти, і лише після того, як вони зрозуміли, що:

*Єсть-то Бог настоящий  
Бог Християнський!* [Там само, с. 177],

їх зустріли у тій «Землі», щоб передати свою віру.

Ця дума сприймається як дуже давня ще й тому, що до цих пір ні в жодному збірнику не маємо бодай одним куплетом схожого варіанта.

Всі інші історичні думи, опубліковані в «Записках о Южной Руси», хронологічно належать до різних періодів козаччини. До найдавніших із цієї групи автор відносить «Думу о смерти козака-бандуриста», записану Афанасьєвим між Пирятином і Прилуками і попередньо надруковану в збірнику А. Метлинського «Народные Южнорусские Песни». Переказуючи текст думи, дослідник прагне довести, що не лише сліпі були в давнину українськими «рапсодами», адже в думі зображено козака, який вийшов із бою на зраненому коні, з поламаним ратищем, «без шаблі булатної» і, ледве живий, ділить свою тугу з «бандурою подорожньою». Отже, бандура, як і люлька, була для багатьох козаків необхідною приналежністю, а не випадковістю; козак звертається до неї, як до найближчої істоти, з якою і після смерті розлучатись не хоче:

*Кобзо ж моя, дружино вірная,  
Бандуро моя мальованная!  
Де ж міні тебе діти?  
А чи у чистому степу спалити?  
И попільце по вітру пустити?  
А чи на могилі положити?  
Нехай буйний вітер по степах пролітає,  
Струни твої зачіпає,  
Смутнесенько, жалібнесенько грає-виграває* [Там само, с. 187-188].

Таке трепетне ставлення бандуриста до свого інструмента збереглося і в пізніші часи. Хоч і пише Куліш, що «тепер же такі козаки між козаками «измельчали», через перехід діяльної сили народного духу в інший клас суспільства; бандури їх розкололись на щепки, і вони – якщо відчують в собі музичні здібності – стають весільними музикантами на скрипках і басах» [Там само, с. 189], але відношення до бандури проступає уже в словах, якими часто підписаний поширений на Україні портрет козака Мамай з усіма його приналежностями:



*Струни мої золотії! Заграйте мні стиха,  
Ачей козак нетяжище позабуде лиха...* [Там само, с. 192]

Як наслідок із факту про те, що бандура в ті часи була приналежністю козака, а не тільки сліпого кобзаря, впливає, що і творцями дум часто були козаки. Яскравим свідченням цього є слова П. Куліша про те, що героїчні думи, оскільки є детальним описом самих битв, переправ, всіх операцій війни, складені очевидцями, які спостерігали за цим усім і самі були учасниками військових справ, а не сліпими кобзарями. Їм же, на думку дослідника, належать тільки думи почвальні, моралізовані.

Ставлення до бандури не змінилося і у тих поодиноких сліпих сліпців, що були сучасниками дослідника. Куліш записав дуже цікаву розповідь від кобзаря Ригоренка з Харківської губернії Богодухівського повіту про те, як він у молодості купив у одного запорожця бандуру, який розлучався з нею через крайню убогість і «голосив по ній», як по мертвому: «Ти ж була моєю втіхою..., ти ж розважала мене у всякій пригоді. Багато людей вельможних, багато лицарства славного і всякого народу православного слухали твоїх пісень! Де ти не бувала, якої пригоди не дознала? Чи раз же ти мою голову и з шинку визволяла? Чи раз же ти в заставі лежала, та й нігде ж ти не застряла! А тепер довелось мині с тобою розлучатись, за чотири карбований рублі тебе в чужі руки отдавати та й по вік вішний, може, тебе не видати» [Там само, с. 199]. Чим не яскравий зразок відданості та любові?

Не менш цікавою є «Дума о козаке Голоте», записана Кулішем від Архипа Никоненка з-під Оржиці. Як зазначає автор, в «Записках...» вона була опублікована вперше. Дума відбиває історичні події, що відбувалися в другій половині XVI ст., – заселення козаками земель у гирлі Дунаю. Деякі дослідники вважають її одним із варіантів думи «Козак Нетяга» (всього відомо 6 варіантів). Найповнішим визнано варіант, записаний П. Кулішем. Різні думки існують і стосовно образу козака Голоти. Більшість дослідників дотримуються думки, що ця особа не історична, а образ збірний. Але, наприклад, І. Каманін у монографії «Українські богатирі козацького періоду» намагався довести, що йдеться про Іллю Голоту, який був спільником та полковником Богдана Хмельницького і загинув у поході на Литву у 1648 році. У думі широко використано прийом гіперболізації, скажімо, при зображенні козацької звитяги:

*Ой ще козак не примірівся,  
А Татарин ук лихій матері с коня покотився* [Там само, с. 18].

Сам твір є надзвичайно поетичним.



Тематично подібною з «Думою про козака Голоту» є «Дополненная дума о Гандже Андыбере», записана Ніговським від кобзаря Ригоренка. Варіант цієї думи був зафіксований і Кулішем та опублікований у збірці А. Л. Метлинського. Але дослідник зазначає, що «Ніговський відкрив досить важливий варіант цієї думи, в якому багато місць написані сильніше, ніж в речитативі Андрія Шута. Зате він слабший в цілому і в ньому втрачена основна думка «рапсодії» – ворожнеча військової черні до дуків, які захопили в свої руки кращі землі й пасовиська» [Там само, с. 200]. Тому П. Куліш, посилаючись на те, що дума Андрія Шута вже повністю опублікована, синтезує обидва варіанти, доповнюючи кращими, на його думку, місцями із варіанта Ригоренка, а ті частини з цього варіанта, які не ввійшли в доповнення, публікує в «Приложениях». Отже, ми маємо змогу порівняти варіанти, хоч, можливо, краще було б подати обидва варіанти паралельно повним текстом, адже ми, по суті, маємо штучно створений Кулішем третій варіант думи, що фрагментарно об'єднує два народні. Початок твору збігається з варіантом «Думи про козака Нетягу» або «Думи про козака Голоту» з невеликими відмінностями.

Із доповнень думи Ригоренка, надрукованих в «Приложениях», можна судити про суттєву різницю в цих варіантах, особливо у змалюванні образу Феська Ганджи Андибера. У варіанті Андрія Шута він більш справедливий, стриманий, справжній захисник покривджених, який карає «дуків», вступаючись за таких же, як і сам був, козаків-нетяг, яким «нігде... стати і коня попасти». У варіанті ж Ригоренка «дуки» залишаються непокараними, вони «добре дбали, з шинку утікали», а Фесько Андибер ще в дарунок від них «собольові шуби» приймає. Після цього він замовляє у «Насті Горової, шинкарки молоді... цебер меду, а другий горілки» та «як погуляв Фесько Дендеберя там ще чотири неділі, то оттам усі його биті таляри засіли» [Там само, с. 320-321].

До найдавніших дум козацьких часів (кінець XV – поч. XVI ст.) відносять і опубліковану у збірці, записану від того ж таки Архипа Никоненка, «Думу о бегстве трех братьев из Азова». Ця дума надрукована у різних збірниках і має дуже багато варіантів, як зазначає М. Пазяк у статті «Поетика народних дум, її джерела і традиції», понад п'ятдесят [3]. За змістом розв'язки варіанти цієї думи можна поділити на три групи: 1) коли гине тільки найменший брат; 2) коли гине найменший і найстарший брат, якого після повернення додому громада засуджує до смерті за бездушність; 3) коли гинуть в дорозі усі троє братів. Варіант Никоненка належить до третьої групи: менший брат гине на Осаур-могілі від трьох нападів:

*...одно безвіддя,  
Друге безхліб'я,  
Третє те, що тихий вітер з ніг валяє [2, с. 37].*

*А середульшого та старшого братів  
...Турки-яниченки із-за могили напали, –  
Постріляли, порубали,  
Коні з добиччу назад у город, у Турецину позавертали [Там само,  
с. 42].*

Дуже важливим є те, що в думі моральний момент переважає над історичним. Загибель двох старших братів сприймається як кара Божа за їхню черствість та егоїзм. Можна припустити, що «Дума про втечу трьох братів з Азова» була складена кимось із козаків-невільників, бо, як пише М.Пазяк у згаданій статті, «він мусив добре знати життя невольників у Туреччині і самому Азові та всі особливості втечі звідти, не кажучи вже про те, що з надлюдською щирістю і трагізмом описати втечу невольників могла тільки людина, що зазнала такого сама» [3, с. 31-32].

За жанром, це дума історична, оскільки в ній розповідається про конкретний реалістичний факт – втечу невольників з Азова. Дивує те, наскільки гармонійно тут злилася сила факту із глибоким ліризмом, поезією народного генія, одухотворенням таємничого, загадкового та сил природи. Використовуючи поширені стилістичні засоби (паралелізм, тавтологію, специфічні порівняння зі зменшувально-пестливим значенням і т. ін.). Текст думи у майже всіх її варіантах є надзвичайно поетичним, відшліфованим, досконалим.

Не менш моралізована і «Дума о буре на Чёрном море». Час її створення призначають на кінець XVI – поч. XVII ст. – період низки вдалих козацьких походів по Чорному морю. В основі сюжету лежить покарання за зневагу до «отця-матки», віра в Бога та силу материнської молитви. Два брати-козаки, топлячись у морі, зрозуміли, що це кара Божа:

*Ой не есть то нас, брате, на Чорному морі супротивна  
филя потопляє,  
А есть то отцева-матчина молитов побиває-карає.  
Нам отець-мати позволяли одному в військо виступати,  
А другому дома хліба пахати [2, с. 29].*

*А вони не послухались, ще й до того  
...Матку стареньку зневажали,  
Стременем у груди од коней одпихали.*

*То ще ми, брате, недобре вчиняли –  
Мимо церкви святої проїжджали,  
За гордостю, за тишиною з глави шлика не здіймали,  
На себе хреста не поклали...  
По улицям добрими кіньми гуляли,  
Дітки маленькі кіньми розбивали...  
Не питали церкви святої,  
А питали корчми нової... [Там само, с. 30-31].*

Ці наведені з думи приклади нівелюють думку про ідеалізацію козацтва, як лише позитивного явища в історії українського народу і підтверджують слова Куліша про те, що козаки часто були не лише визволителями, а й свавільними гуляками та розбійниками. Варіант, записаний Кулішем від Никоненка має щасливу кінцівку, утверджує думку про Боже милосердя та життя за принципами християнської моралі:

*Стали вони отцеву й матчину молитву сохваляти,  
Стала по Чорному морю супротивна філя утихати,  
Став Господь милосердний їх визволяти [Там само, с. 31].*

На наш погляд, у цих думках відображено мотиви традиційно-художнього трактування звичаєвого права українців, як це ми бачимо в казках, легендах, притчах про трьох братів та розуміння українським народом сили материнського та батьківського проклять. Момент захоплення усього майна старшим братом, широко розвинений у народній казці, своєрідно трансформувався в думи, де особливо чітко описано вирішення трагічної ситуації.

«Щасливою знахідкою» називає Куліш «Думу о козацкой жизни», записану Ніговським від Ригоренка, яка була передана йому запорожцем, у якого він купив бандуру. За своїм характером, це твір дуже рідкісний. Можливо, не один козак на Січі чи в поході пожалів за привітною хатою та вірною дружиною, яку залишив одну, але не кожен насмілювався б навіть признатися про це товаришам-лицарям, не те що описати свій душевний стан у думі. Зміст твору сконцентровано у двох його перших рядках:

*Не один козак сам собі шкоду шкодив,  
Що від молодої жінки у військо ходив [Там само, с. 215].*

Дума засвідчує, що, звикнувши до розгульного життя, козак перестає бути сім'янином, дбати про дім, дружину, дітей. Як пише Куліш, «корчма тягне його до себе чарівною силою», і бідолаха з ліричним сміхом вигукує:

*Гей корчмо, корчмо-княгине!  
Чом-то в тобі козацького добра багато гине?  
І сама єси неошатно ходиш,  
І нас, козаків-нетяг, під-случай без свиток водиш* [Там само, с. 220].

Куди ж іти козакові, коли все пропито? Звичайно ж не до дружини та голодних дітей, аби слухати докори, а туди, де без нарікань приймуть і голого та босого – на Запорожжя, знову грошей добувати, аби й знову прогуляти. А душевне сум'яття, відчуття вини, що не давало спокою козакові, вилилося у думу. В коментарях до твору автор проводить паралель між цією думою і переказом «Хлебосольство на Запорожжі», спираючись на слова: «В Запорожжі ніхто було не скаже *старому* (виділення наше): «Дурно хліб їси». Приїдь, ратище встроми, яничарку повісь та й лежи собі хоч три місяці, пий і їж готове» [Там само, с. 151]. Сконцентрувавши свою увагу лише на негативних явищах козацтва, П. Куліш оминає певні важливі нюанси. Адже, за переказом, то лише «*старому*» таких слів на Запорожжі не скажуть, а в думі мова йде про молодого, повного сил козака.

До категорії «плачи» фольклорист відносить невольницьку «Думу о Марусе Богуславке», записану Ніговським від Ригоренка. Багато дослідників вважають, що Маруся Богуславка, як і козак Голота, – не історична особа, а узагальнений образ дівчини-полонянки, яка, прийнявши мусульманську віру, прижилася в турецькій неволі, «потурчилась, побусурменилась, для роскоши турецької, для лакомства нещасного!», але, користуючись довір'ям чоловіка і владою, визволяє своїх співвітчизників з неволі. Ця героїня, «дівка бранка, Маруся, попівна Богуславка», дуже нагадує образ Роксолани (Насті Лісовської з Рогатина).

Цікавою у думі є молитва, що має глибокий психологічний характер і свідчить про ліризм українців:

*Ой визволи, Боже, нас всіх, бідних невольників,  
З тяжкої неволі,  
З віри бусурменської,  
На ясні зорі,  
На тихі води,  
У край веселий,  
У мир хрещений!  
Вислухай, Боже, у прозьбах щирих,  
У нещасних молитвах  
Нас, бідних невольників!* [Там само, с. 214]

До одного історичного періоду (часів Хмельниччини) належить дві думи, записані Кулішем від Андрія Шута: «Дума о Белоцерковском мире и о войне с поляками» та «Дума о Жидовских откупах и о войне из-за них». Вони тематично подібні і являють собою народний погляд на описані історичні події, лише в першій опозицію козакам складають «Ляхи», а в другій – «Жиди». В «Думе о Белоцерковском мире...» ясно висловлено народне незадоволення Білоцерківською угодою, після якої поляки відчували себе повними господарями на Україні, і як результат – повстання під проводом Хмельницького та славна перемога козаків. Це не єдиний варіант думи. В «Содержании» видавець наголошує на важливих відмінностях думи Андрія Шута «порівняно із списком п. Мурзакевича, друкованого в третьому збірнику п. Максимовича, стр. 74» [Там само, с. XXV]. В «Думе о Жидовских откупах...» йдеться про інший переможний похід Богдана Хмельницького. Розгнівило козаків, що «Жиди» взяли на відкуп всі козацькі шинки, шляхи, церкви і навіть річки. Невільно було, не заплативши жиду, ні дитину охрестити чи одружити, ні риби зловити, ні навіть шляхом пройти. Зачувши про Богдана Хмельницького, сховалися винуватці в Полонному, де і були захоплені козаками, які, забравши до рук їхнє добро, зараз його

*...На три часті пайовали:*

*Первую часть на Покрову Січовую да на*

*Спаса Межигорського oddали,*

*Другу часть на меду да на оковитій горіліці пропивали,*

*Трейтю часть между собою, козаками, пайовали* [Там само, с. 63].

Тематично об'єднує ці обидві думи записана Ніговським від Ригоренка «Дума о победе под Корсунем». В першій її частині поляки з козаками «ще й пива не зварили, А вже козаки Хмельницького з Ляхами барзо посварили», а в другій – «тогда Ляхи чогось догадались, на Жидів нарікали...» – і, по суті, передаються події, описані в «Думе о Жидовских откупах». В кінці йдеться про те, як козаки і «Жидів», і «Ляхів» перемагали.

Текст «Думи о победе под Корсунем», опублікованій в «Записках о Южной Руси», певною мірою штучно створений Кулішем з двох народних варіантів, оскільки у зносі (1) зазначено: «Початок цієї думи (до 9 вірша), забутий Ригоренком, взятий мною із варіанта п. Копитко, надрукованого в «Сборнике Украинских песен» М. Максимовича (стр. 67)» [Там само, с. 223]. Автор має на увазі збічник М. Максимовича 1849 року видання.

Привертають увагу і соціально-побутові думи: «Дума о вдове и трех сыновьях» і «Дума о сестре и брате».

«Думу о вдове и трех сыновьях» Куліш записав від Архипа Никоненка і наголошує, що в цьому варіанті є відмінності «проти дум, вміщених у збірнику п. Метлинського» [Там само, с. XXV]. Тематично вона частково нагадує «Думу о буре на Черном море». Лише театр подій перенесено з моря на батьківське подвір'я і вся увага сконцентрована на неповазі трьох синів до матері та силі материнського прокляття, яке відтворено у думі надзвичайно досконалою та високопоетичною строфою:

*Бодай же вас, сини мої, бідні вдовиченки, у полі  
Побило разом три недолі:  
Щоб вас перва доля побила –  
Щоб Бог хліба не вродив;  
А друга доля щоб побила –  
Щоб не стали вас люде знати,  
Добрим словом покликати;  
Третя доля щоб побила –  
Щоб ви у своїй домівці на промешканні  
Щастя й долі не мали!* [Там само, с. 21].

*Материне прокляття, як і материна молитва, тут же виконуться Богом, і після того, як сини покалялись,  
Зараз їм Бог погодив –  
У полі хліб уродив.  
Зараз їх стали люде знати,  
Добрим словом покликати,  
Стали вони в домівці на промешканні  
Щастє й долю собі мати* [Там само, с. 24].

Народний погляд на материнське прокляття, як відомо, блискуче висловлено у Шевченковому «посланії» «І мертвим, і живим...»:

*Бо хто матір забуває,  
Того Бог карає,  
Того діти цураються,  
В хату не пускають* [5, с. 293].

«Дума о сестре и брате» має баладний характер. Її основним мотивом є сила родинних почуттів, туга сестри у чужій стороні за близькою і далекою родиною, що відцуралася від неї у лиху годину. У цьо-

му творі дуже широко використано типовий для легенди та балади засіб паралелізму. Наприклад, слова брата про те, що він не може прийти до сестри в гості, підкреслюються неможливими явищами природи (формула неможливості):

*Ой сподівайся мене тоді в гості,  
Як будуть о Петрі бистрій ріки-озера замерзати,  
Об Різді калина в лузі процвітати...* [2, с. 26].

Отже, як бачимо, думи, опубліковані в «Записках о Южной Руси» П. Кулиша є досить цінними варіантами і заслуговують на глибоке дослідження. М. Костомаров писав, що думи, «вміщені у «Записках о Южной Руси» про втечу трьох братів, про козака Голоту, про вдову і її синів, про сестру і брата, про чорноморську бурю і Феська Ганжу Андибера зосереджують в собі, як ми вже сказали, такі важливі відмінності проти відомих варіантів, що, звичайно, любителі народної поезії будуть вітати їх як нові явища» [1, с. 63]. Особливо думи історичні можуть дати спеціалістам чимало цікавого, нетрадиційного і цінного матеріалу стосовно зображуваних у них подій та народного погляду на ці події.

### Література:

1. Костомаров Н. Записки о Южной Руси / Издал П. Кулиш. – Том I. 1856 год // Отечественные записки. – 1857. – Т. CXII. – № 6.
2. Кулиш П. Записки о Южной Руси: В двух томах. Составление и издание Пантелеймона Кулиша. – К.: Днипро (Репринтное издание 1856-1857 гг.). – Т. I. – 324 с.; Т. 2 – 356 с.
3. Пазяк М. Поетика народних дум, її джерела і традиції (на матеріалі варіантів «Думи про втечу трьох братів з Азова, з турецької неволі») // Усна епіка: етнічні традиції та виконавство: Матер. Міжнарод. наук. конф., присвяч. пам'яті Ф. Колесси та А. Лорда. – К., 1997. – Ч. II.
4. Письма к Остапу Вересаю П. А. Кулиша и Л. М. Жемчужникова // Киевская Старина. – 1904. – Т. LXXXIV, кн. 2, февраль.
5. Шевченко Т. Г. І мертвим, і живим, і ненародженим землякам моїм... // Кобзар. – К. : Дніпро, 1983. – С. 293.

УДК 347.635;78; 314 743

Людмила Обух

## ЗБЕРЕЖЕННЯ НАДБАНЬ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКОВНОЇ ХОРОВОЇ МУЗИКИ НА ПРИКЛАДІ ВИДАНЬ УПЦ В США

У статті подано характеристику нотних видань духовної музики Української православної церкви в США, вивчення яких має важливе значення у відтворенні цілісної картини національного культурно-освітнього простору.

**Ключові слова:** церковна хорова музика, паралітургійні твори, діаспора.

**L. Obuh. The conservation of acquirement of Ukrainian church choral music on example of publications of UPC in USA**

The characteristic of note's publications of spiritual musical of Ukrainian Orthodox Church of the USA is given in the article. Their study is of great value in recreation of the whole picture of Ukrainian cultural space.

**Key words:** church chorus music, all liturgy creations, diaspora

**Л. Обух. Сохранение достояния украинской церковной хоровой музыки на примере изданий УПЦ в США**

В статье дана характеристика нотных изданий духовной музыки Украинской православной церкви в США, изучение которых имеет большое значение для восстановления целостной картины национального культурно-образовательного пространства.

**Ключевые слова:** церковная хоровая музыка, паралитургические произведения, диаспора.

Серед чисельних українських освітніх інституцій за рубежом значне місце посідають духовні заклади, де поряд з освітнім процесом велика увага приділяється збереженню й передачі національних культурних пам'яток, артефактів та традицій майбутнім поколінням. Сьогодні це одна з недостатньо вивчених сторінок українського культурно-освітнього простору, чим зумовлена *актуальність* дослідження, тому *метою* та *завданням* буде подати характеристику нотних видань духовної музики Української православної церкви в США, з'ясувати їхню роль у національному музично-освітньому поступі.



Завдяки підтримці митрополита Мстислава Скрипника (1898-1993) Українська православна церква (УПЦ) в США створила власну мережу недільних шкіл, українознавчих курсів і шкіл різних типів, бібліотеки та, що особливо важливо, – друкарні.

Одним із закладів, де велася систематична видавнича діяльність, був Науково-богословський інститут УПЦ в Нью-Йорку. За весь час існування інституту – з 1951 до 1982 року – його директором був професор Василь Прокопович Завітневич (1899-1983) – науковець, музикознавець, регент, музично-громадський діяч, меценат. Втікаючи від сталінських репресій у 1948 році він виїхав до США, куди його було запрошено до Катедри св. Володимира в Нью-Йорку на посаду регента хору. Перебуваючи у Нью-Йорку В. Завітневич зібрав, упорядкував, зредагував і видав протягом 1959–1979 рр. десять томів Богослужбових книг [2, с. 27], де вміщено хорові цикли добового кола Богослужень та паралітургійні твори: «Збірник літургійних співів» [11], «Співи із постової Тріоди» [14; 16], «Велика Субота і Пасха» [7], «Співи на похороні священників» [15], «Панахида і похорон» [13], «Всеношна» у двох частинах [8; 9], різдвяний збірник [12], а також «Літургію заупокійну» протоієрея Григорія Павловського [17].

«Збірник літургійних співів» [11] представляє Святу Божественну Літургію та її складові пісенні частини (ектенії, антифони, Трисвяте, прокімни, Херувимська, Вірую, Отче наш, причасний та ін.) в кількох варіантах (від 1-2-х до 18-ти), дотримуючись принципу – від простого до складного. У додатках В. Завітневич помістив «Покаяння» та хоровий концерт «На ріках Вавилонських» А. Веделя, хорові концерти Д. Бортнянського («Чом у скорботі еси, душе моя», «Гласом моїм до Господа ззивав») та М. Березовського («Не вікинь мене у часи старости»), кант «Через поле широкєє» П. Гончарова та «Молитву за Україну» М. Лисенка, що розширює жанрово-тематичну картину видання. Упорядник в першу чергу відбирає найкращі зразки української духовної музики видатних композиторів XVIII–XIX століть: М. Березовського, А. Веделя, Д. Бортнянського, П. Турчанинова, А. Львова, представників нового її напрямку у XX ст. – М. Лисенка, К. Стеценка, М. Леонтовича, О. Кошиця, Г. Давидовського, Я. Яциневича, П. Козицького, С. Людкевича, Г. Павловського, В. Новохатського, О. Завадського, таким чином подає антологію української літургійної музики протягом трьох століть. У передмові до збірника В. Завітневич, згадавши українських композиторів К. Стеценка, М. Леонтовича, О. Кошиця, П. Козицького й ін., пише: «Через відомі причини, їхні твори лишилися майже всі в рукописних копіях, зо-

ставлених на призволяще... Це було першою й головною причиною видання цього збірника. Другим імперативом була гостра потреба для Української Православної Церкви в США у систематизованому й послідовно складеному збірнику Літургічних співів» [2, с. 27].

«Всеношна» як складова добового кола Богослужіння представлена двома частинами – «Вечірня» [8] і «Утренья» [9] К. Стеценка з доповненням окремих частин інших композиторів, в основі яких покладено київські наспіви, зокрема: А. Дворецького, П. Козицького, А. Кастальського, А. Архангельського, Г. Давидовського, М. Строкина, Я. Яциневича, Г. Павловського, В. Беневського, А. Веделя, В. Крупицького, Староруського. Ці два збірники, за визначенням у передмові самого упорядника, теж були першою спробою систематизації й випуску друком українського церковного співу в найкращих зразках його партесної музики з «восьмигласієм». Тексти творів взято з перекладів УАПЦ на Україні, перевірених і відредагованих Комісією видання богослужбових книг Науково-богословського інституту УПЦ в США [4, с. 3].

Завдання найповніше представити співи Страсного Тижня, відтворити українською мовою найкращі зразки постового церковного співу, композиційно оформленого в Київському наспіві, наспіві Києво-Печерської Лаври, а також у творах українських композиторів: Д. Бортнянського, А. Веделя, П. Турчанинова, П. Гончарова, Г. Павловського, В. Завітневич виконав у виданні «Співи із постової тріоди» (1960 р. – перше видання [14], 1978 р. – друге видання [16], виправлене і доповнене). У передмові до них В. Завітневич називає ці співи «...збудником релігійних постових настроїв і переживань...», а також «... символічним вишиваним рушником...» і далі характеризує: «Творці цих Богослужень і їх церковних співів в словах і звуках відкрили нам незбагнений світ душевних переживань і духовної наснаги. Ще в Утрені Великої Суботи плач по Померлому Божественному Страдникові проймається золотим промінням радості грядущого Воскресіння. Тема похорону спасителя в тропарі «Благообразний Іосиф» уже звучить не по похоронному: в світлих тонах мелодії чується щось нове, радісне, животворче. Коли в перших двох Статтях Непорочних звучить потрясаючий надгробний плач, то вже в третій Статті непорочних міняється тон і мотив співу з 5 гласа на 3 глас. В словах і звуках третьої Статті чути радість Воскресіння...» [14, с. 3].

Збірник богослужбових творів «Велика Субота і Пасха» [7] являє собою комплекс старовинного церковного співу, оригінальної творчості українських композиторів-класиків (Д. Бортнянського, А. Веделя,

П. Турчанинова, архимандрита Феофана Александрова, М. Вербицького) і творів українських композиторів перших років відродження УПЦ початку ХХ ст. (П. Гончарова, Я. Яциневича, К. Стеценка, П. Козицького, Г. Павловського, М. Вериківського, О. Кошиця).

За основу текстів у збірниках взято слова «Служб Божих Страстно-го Четверга, П'ятниці, Суботи й Великодньої Служби» видання Всеукраїнської православної церковної ради 1927 року [3, с. 3; 6, с. 3].

Дві інші збірки – «Панахида і похорон» [13] та «Співи на похороні священників» для однорідного хору [15] – упорядковані В. Завітневичем на підставі Київських наспівів. Упорядник присвятив їх священо- і церковнослужителям Української православної церкви [15, с. 2].

У різдвяному збірнику під назвою «Антологія української пісні – колядки й щедрівки» [12] вміщена досить значна кількість українських колядок і щедрівок (420 зразків), де, поряд з фольклорними записами українських етнографів (К. Квітки, Ф. Колесси, І. Колесси, Й. Роздольського, С. Плосайкевича, В. Шухевича, П. Батюка, О. Рубця, А. Шмиговського, М. Янчука, О. Правдюка, О. Кольберга, М. Неказать, М. Мишастого, П. Коломийченка, В. Коновала, В. Щепотьєва), розташовані як рукописні копії так і твори в обробках М. Лисенка, К. Стеценка, М. Леонтовича, О. Кошиця, Я. Яциневича, П. Козицького, В. Ступницького, П. Гончарова, А. Маркевича, О. Рубця, А. Річицького, композиторів Галичини В. Матюка Н. Нижанківського В. Барвінського, М. Колесси, М. Гайворонського, Р. Сімовича, представників українського зарубіжжя: М. Бойченка, М. Гайдая, П. Маценка, а також В. Завітневича («Під темним лугом»). До цього збірника як додаток увійшли церковні пісні А. Веделя, Д. Бортнянського, П. Козицького, К. Стеценка та гласові наспіви. При укладанні збірника упорядник користувався фондами Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Рильського (м. Київ), а також окремими нотними і літературними збірниками: «О, предвічний Боже» видавництва «Культура й освіта» (Вінніпег, Канада), «Колядник» видавництва Спільки Еклезія (Вінніпег, Канада) збірки видавництва «Пісня» (Німеччина), «100 українських народних пісень», «Колядки», «Червона калина», «Золоті ключі», «Пісні Слобідської України», рукописних збірок Н. Городовенка, Я. Сенчика, М. Гайворонського та Л. Сорочинського, друкованої збірки О. Кошиця, збірки Я. Головацького, «Народні пісні для школи» та «Колядки, щедрівки» М. Лисенка, «Старовинні мелодії українських народних пісень на Закарпатті» Ф. Колесси, «Луна» К. Стеценка, «Етнографічного збірника» (Львів), «Матеріалів української етнології» (Львів), «Гуцульщина» (НТШ, Львів). Упорядковуючи збірник, В.Завітневич також мав

на меті познайомити світову громадськість із «скарбами українського мистецтва», «творчим генієм українського народу з його талановитими композиторами» [5, с. 3].

Присвячена «мученикам за Церкву Українську Православну і за Україну» [17, с. 2] «Літургія заупокійна» [17] протоієрея УПЦ Григорія Павловського, видана стараннями директора Науково-богословського інституту, не єдина у доробку отця Григорія в США. Ще в 1942 році він (на основі Київських розспівів, Галицької «самойлівки» та власних мелодій) склав та видав «Службу Божу для народного хору» з обмеженим складом голосів [18]. Як пояснює сам автор: «Цю службу складено із конечности, коли голосові засоби місцевого хору<sup>1</sup> стали обмежені. Отже і для парафій інших з обмеженим складом голосів вона може стати в пригоді» [18, с. 2].

Праці професора В. Завітневича стали надбанням, яким тепер користується практично кожна українська церква в США. Про їхню вартість найкраще засвідчив царгородський Вселенський патріарх Димитрій I, який заявив, що ні одна православна церква в світі не має таких Богослужбових книг, як українська [2, с. 27].

Сьогодні справу професора В. Завітневича продовжує його наступник, теперішній регент собору Св. Володимира УПЦ в Нью-Йорку – Маркіян Комічак. У 2002 році, при сприянні видавництва УПЦ в Бавнд-Бруці (Нью-Джерсі, США), він зредагував та упорядкував збірник традиційних церковних мелодій англійсько-українського формату «Божественна Літургія» для мішаного хору [10].

Вищезгадані видання Богослужбових хорових творів були і є практичною допомогою як для регентів церковних хорів, так і для викладачів та учнів освітніх духовних інституцій діаспори. До сьогодні їх використовують на заняттях з церковного співу в семінарії Св. Софії УПЦ у Бавнд-Бруці.

Отже, збереження надбань української церковної хорової музики значно підсилила видавнича діяльність Української православної церкви в США, зокрема директора Науково-богословського інституту УПЦ Василя Завітневича. За висловом доктора Василя Витвицького, саме культурно-видавничі досягнення – це і є цінний і тривалий вклад еміграції у скарбницю української культури [1, с. 346].

---

<sup>1</sup> Мається на увазі хор однієї з парафій УПЦ в Арнольдї (Пенсільванія, США).

## Література:

1. Витвицький В. Музикознавчі праці. Публіцистика / Василь Витвицький [упоряд. Л. Лехник]. – Львів, 2003. – 400 с.
2. Галіон Н. В першу річницю смерті бл. п. проф. Василя Завітневича / Ніна Галіон // Українське Православне Слово. – Нью-Йорк, 1984. – № 3. – С. 26-27.
3. Завітневич В. Передмова / В. Завітневич // Велика Субота і пасха: Партитура / Ред., упор. Василь Завітневич / Науково-богословський інститут Української православної церкви США, Музичний відділ. – Нью-Йорк, 1964. – С. 2-3.
4. Завітневич В. Передмова / В. Завітневич // Всеношна: Партитура, част. 1: Вечірня / ред., упор. Василь Завітневич / Науково-богословський інститут Української православної церкви США, Музичний відділ. – Нью-Йорк, 1960. – С. 2-3.
5. Завітневич В. Передмова / В. Завітневич // Колядки. Щедрівки / Ред., упор. Василь Завітневич / Науково-богословський інститут Української православної церкви США, Музичний відділ [Антологія української пісні, 1]. – Нью-Йорк, 1967. – С. 2-4.
6. Завітневич В. Передмова / В. Завітневич // Співи із Постової Тріоди: Партитура ред., упор. Василь Завітневич / Науково-богословський інститут Української православної церкви США, Музичний відділ. – Нью-Йорк, 1960. – С. 2-3.

## Нотографія:

7. Велика Субота і Пасха: Партитура / ред., упор. Василь Завітневич / Науково-богословський інститут Української православної церкви США, Музичний відділ. – Нью-Йорк, 1964. – 207 с.
8. Всеношна: Партитура, част. 1: Вечірня / ред., упор. Василь Завітневич / Науково-богословський інститут Української православної церкви США, Музичний відділ. – Нью-Йорк, 1960. – 264 с.
9. Всеношна: Партитура, част. 2: Утрєня / Ред., упор. Василь Завітневич / Науково-богословський інститут Української православної церкви США, Музичний відділ. – Нью-Йорк, 1961. – 267 с.
10. Divine Liturgy. Traditional melodies presented in a parallel English-Ukrainian format and adapted for congregational singing or mixed choir / compiled and edited by Markian Komichak / The Ukrainian Orthodox Church of USA. – South Bound Brook, New Jersey, 2002. – 80 p.
11. Збірник літургійних співів присвячений тисячоліттю Української православної церкви / зредагував і упорядкував Василь Завітневич. – Бавнд-Брук, Нью-Джерзі: Видання Української православної церкви в США, 1979. – 467 с.
12. Колядки. Щедрівки / ред., упор. Василь Завітневич / Науково-богословський інститут Української православної церкви США, Музичний відділ [Антологія української пісні, 1]. – Нью-Йорк, 1967. – 669 с.

13. Панахида і похорон / на підставі Київських напівів упорядкував В. Завітневич / Науково-богословський інститут Української православної церкви США, Музичний відділ. – Нью-Йорк, 1959.

14. Співи із постової тріоди: Партитура / Ред., упор. Василь Завітневич / Науково-богословський інститут Української православної церкви США, Музичний відділ. – Нью-Йорк, 1960. – 112 с.

15. Співи на похороні священиків для однородного хору / на підставі Київських напівів упорядкував В. Завітневич / Науково-богословський інститут Української православної церкви США, Музичний відділ. – Нью-Йорк, Бавнд-Брук, 1974.

16. Співи постової тріоди: Партитура / Ред., упор. Василь Завітневич / Науково-богословський інститут Української православної церкви США, Музичний відділ, 2-ге вид. – Бавнд-Брук, 1978. – 196 с.

17. Павловський Г. Літургія заупокійна / Протоієрей Григорій Павловський / Науково-богословський інститут Української православної церкви США, Музичний відділ. – Нью-Йорк, 1964. – 48 с.

18. Павловський Г. Служба Божа (Літургія) для народного хору / отець Григорій Павловський. – Арнольд, Пенсільванія, 1942. – 59 с.

УДК 94(477.73)»17»

Тетяна Якубова

**СУЧАСНІ ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНИХ  
ФОНДІВ НБУВ ЩОДО БІОГРАФІЇ ГЕТЬМАНА І. МАЗЕПИ**

*У статті розглядаються матеріали маловідомих фондів Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського. Історичні джерела із унікальних бібліотечних фондів НБУВ містять мало-відомі історичні факти щодо біографії гетьмана І. Мазепи.*

**Ключові слова:** історичні джерела, гетьман, польська література.

***T. Yakubova. The contemporary investigations of historical and cultural funds of V. Vernadsky National Library of Ukraine concerning the biography of I. Mazepa***

*In the present article the Author pays attention to modern historical sources of historical and cultural funds of V. Vernadsky National Library of Ukraine. The article is dedicated to analysis of sourced connected to biography and activity of Hetman I. Mazepa.*

**Key words:** historical source, hetman, Polish literature.

***Т. Якубова. Современные исследования историко-культурных фондов НБУВ касательно биографии И. Мазепы***

*В статье представлены исторические материалы основного и польского фондов Национальной библиотеки им. В. И. Вернадского. Исторические источники из уникальных библиотечных фондов НБУВ содержат малоизвестные исторические факты биографии гетмана И. Мазепы.*

**Ключевые слова:** исторические источники, гетман, польская литература.

Актуальною проблемою сучасної історичної науки, бібліотекознавства є виявлення маловідомих історичних джерел, історіографії щодо історії України, подій Північної війни, Полтавської битви. Святкування 300-річчя Полтавської битви стало вагомим подієм для вітчизняних істориків, бібліотечних працівників, археографів. На початку ХХІ століття починається новий етап історичних досліджень, творчих пошуків щодо подій Північної війни, постаті гетьмана І. Мазепи, Карла XII. Історичні міфи щодо образу гетьмана І. Мазепи



зіграли певну роль в формуванні стереотипів в пізнанні української історії. Можливо зміна ставлення Петра I до українського гетьмана після Полтавської битви поклала початок у формуванні міфів. На початку ХХІ століття гетьман І.Мазепа знову несподівано стає найбільш цікавою для істориків історичною фігурою. Історична наука попередніх століть імовірно не надала належної уваги цій унікальній постаті української історії. Ювілей Полтавської битви пов'язується з проблемою реконструкції міфологем щодо постаті І. Мазепи.

Дослідження історико-культурних фондів НБУВ щодо подій Північної війни та Полтавської битви залишаються актуальними. Історичні дослідження історико-культурних фондів надають можливість простежити витоки історичних міфів щодо гетьмана І. Мазепи, які поклали певну традицію поглядів в історичній думці Росії, України, Польщі. На початку ХХІ століття історичний матеріал, який ввійшов у науковий обіг на Україні, надає підстави стверджувати, що саме польська та російська історіографія ХІХ століття поклали основи певним поглядам щодо Північної війни та І. Мазепи.

Бібліотечні фонди НБУВ надають нагоду проаналізувати маловідомі, забуті праці польських, російських істориків, які описують події перебування І. Мазепи в Польщі, події Північної війни. В ювілейний рік Полтавської битви доречно згадати праці відомого російського історика ХІХ століття Олександра Густавовича Брикнера (1834-1896), професора Дерптського університету. Подіям північної війни присвячені сторінки праць видатного російського історика «Война России с Швецией в 1788-1790 годах» (1869), «Россия, Англия и Пруссия 1787=1791 годов» (1887), «История Петра Великого» у двох томах. Історик вважає, що протягом ХVІІ століття Швеція домінувала на Балтиці. Але сучасники царя Олексія Михайловича вважали пріоритети на Балтиці головними, важливими завданнями Росії. Патріарх Нікон припускав можливість поступового просування Росії до столиці Швеції. Петро I внаслідок Північної війни приєднав разом з двома прибалтійськими провінціями південно-східну частину Фінляндії. Російський історик вважав, що до Полтавської битви Захід дивився зі зверхністю на Росію. Після Полтавської битви змінився погляд на значення Росії.

У двотомній «Истории Петра Великого» О. Г. Брикнер главу праці «Мазепа» присвячує знаменитому українському гетьману. Автор розмірковує над діями І. Мазепи в часи Північної війни. Історик вважає, що І. Мазепа не міг не задавати собі питання, на якому боці буде більша вірогідність перемоги. І. Мазепа діяв «не по какому либо минут-



ному увлечению, а по холодному расчету». Образ дій І. Мазепи щодо союзу з Карлом XII нагадував дії молдавського господаря Кантеміра, який двома роками пізніше заключив подібну угоду з Петром І. Автор вважає, що І. Мазепа закінчив свою кар'єру згідно зі своїм характером. Будучи рабом Польщі, підданим султана, васалом царя український гетьман з'єднався зі шведським монархом проти Росії та мріяв про самостійність. Автор вважає, що український гетьман мав марні надії на самостійність для Малоросії. В ті часи розвиток великих європейських держав знищував можливість існування мілких країн. До таких висновків доходить російський історик [1; 2; 3].

Варто зазначити, що польська історіографія ХІХ століття зображує І. Мазепу в тіні європейських монархів, як підданого чи васала. Простежується спорідненість поглядів польських та російських істориків. Польським історикам ХІХ століття не був притаманним погляд глибоко наукового аналізу події Північної війни, Полтавської битви, дій гетьмана І. Мазепи. Імовірно польська історична наука в ХІХ столітті відчувала тиск політики Російської імперії щодо української культури. Тому трактування образу І. Мазепи, надання його історичного портрету в польській історичній літературі йшло в руслі офіційних наукових поглядів в царській Росії. Головним чином польські історики ХІХ – початку ХХ століття наполягають на тезах про другорядну роль гетьмана в подіях Північної війни, якій діяв за інтересами власних політичних амбіцій. Праці польських істориків Д. Мечковського, К. Кантецького [4; 5] щодо Північної війни зберігаються в польськомовному фонді НБУВ, який нараховує понад 90 000 бібліотечних одиниць.

Негативний погляд в Польщі на І. Мазепу в ХІХ столітті склався завдяки мемуарам польського шляхтича Пасека. В польській мові з'явилися вирази: «nie bez ty mazero», «nie bądź mazera». Історія літератури польської стверджує, що Пасек не любив І. Мазепу [6; 7].

Вплив історичної творчості шляхтича Пасека був у Польщі значним. Його праці любили, знали поляки у ХІХ – ХХ століттях.

У польськомовному фонді НБУВ зберігається польськомовне історичне джерело «Памятніки Яна Хризостома» («Pamiętniki Jana Chryzostoma z Gosławic Paska» (1877)). Шляхтич Пасек розповідає про І. Мазепу очима очевидця. Станіслав Тарновський в «Історії літератури польській» підкреслює наукову та літературну цінність «Пам'ятників». Світ, який описує шляхтич Пасек живе простою правдою та природною наповненою силою. Цей світ не складна мозаїка. Події цього світу відображаються лицарською натурою та вченим

гонором Пасека. Пасек бачив вік XVII на війні, в науці, подорожах, танцях, в костюлі. Він бачив та відображав звичай двору, стиль мови придворної, різні обставини життя. Пасек зустрічає гетьмана у передпокоях польського короля у 1662 році, коли І. Мазепа хотів довести про свою непричетність до антикоролівської конфедерації військ. Автор пише, що польський король не довіряв І. Мазепі. Тому військова кар'єра українського гетьмана в Польщі не вдалася. І. Мазепі присвячені розділи: «Цікава зустріч автора в передпокоях короля з Мазепою nobілітованим козаком», «Любовна пристрасть того ж Мазепи до пані Фальбовської». Шляхтич Пасек розповідає про роман І. Мазепи з пані Фальбовською, який був відомий на Волині. Після розкриття подій пан Фальбовський прив'язав майбутнього гетьмана до коня, зробивши постріли. Кінь за народною легендою поніс гетьмана на Запорозьку Січ. Цей історичний міф розповідається у науково-популярному фільмі сценаристів Ю. Макарова та Д. Жарких «Іван Мазепа. Кохання. Велич. Зрада», який був знятий студією «1 плюс 1» у 2005 році. Народна традиція почала сприймати Січ як місто порятунку для майбутнього гетьмана, куди гетьман приніс свій військовий досвід, здобутий в Польщі. Після 1663 року І. Мазепа був вимушений залишити Польщу. Він виїхав до Франції, де вивчав мови та науки. Імовірно європейський військовий досвід українського гетьмана привернув увагу Петра І.

Європейська історіографія XX століття визнала чинник військового досвіду І. Мазепи в розбудові Російської імперії. Шведський історик А. Єнсен [8], американський Г. Манінг [9] одними з перших відмічають військовий талант І. Мазепи під час відступу від Полтави до Очакова у 1709 році. Українські історики Д. Донцов [10] та І. Борщак [11; 12] висловили тезу про безперечний патріотизм І. Мазепи та бажання привести Україну до самостійності. В Інституті рукопису НБУВ зберігаються чотири документи, твори І. Борщака, зокрема «Орликіана» та уривок статті «Україна в Парижі», праці «Шведчина і французька дипломатія», «Вольтер и Україна», у яких ідеться про І. Мазепу та його роль у процесах державотворення України [13].

Історичний матеріал, накопичений на Україні на початку XXI століття, надає підстави стверджувати про військовий талант гетьмана. Військовий досвід гетьмана формувався багато років в часи культурної розбудови Гетьманщини в другій половині XVII століття. І. Мазепа знав особливості турецько-татарського прикордоння, користуючись даними козацької розвідки, листами підлеглих полковників та С. Палія. Гетьман вважав авантюрою задумані Голіциним Кримські

походи. В десятиліттях боротьби Росії з Туреччиною І. Мазепа став головним стратегічним та військовим консультантом Петра І з питань стримування османської експансії [14].

З часів Північної війни в німецьких газетах поширюються публікації про Швецію та Росію. Німецькі газети були легкодоступні та вважались єдиним джерелом. Періодика «Исторические известия о Северной войне» видавались в Йєне у 1716-1719 роках. Перша німецька біографія Петра І основувалась на матеріалах лейпцізької «Europaischen Fama». Теолог та педагог А. Ф. Бюшінг захистив першу німецьку дисертацію про Росію – «Герхард Фридрих Миллер и значение его трудов по географии России XVIII в.» [15]. У 1703 році в німецькому часописі «Historische Remarques» з'явилась докладна біографія І. Мазепа, автор якої виявив добру обізнаність із життєвим шляхом гетьмана, його родинними справами тощо. Через рік ґрунтовну й прихильну біографію І. Мазепа вмістив часопис «Die europäisch Fama», супроводивши її портретом гетьмана, гравюрою, з якої пізніше скористався Енгель для своєї «Історії України та українського козацтва». Цінною рисою німецької преси є те, що вона давала інформацію з перших рук, від свідків і учасників подій, тоді як преса інших західних країн нерідко передруковувала або переказувала те, що раніше з'являлося в німецьких часописах. До німецьких часописів писали листи та повідомлення дипломати, агенти, вчені й військові, що у великій кількості перебували на російській службі. Разом з тим німецькій пресі у висвітленні українських справ властиві більша залежність від політичної кон'юнктури, що з особливою виразністю проявилось в ставленні до І. Мазепа. Якщо до 1709 р. це ставлення було прихильне, то після Полтавської битви тон німецької преси змінився. Мазепа почали називати «зрадником», озираючись на переможця Петра І, з яким тепер необхідно було рахуватись.

У картографічному фонді НБУВ зберігаються стародруковані та рукописні карти, які розповідають про події Північної війни, відступ шведсько-українських збройних сил від Полтави до Очакова у 1709 році. «Атлас реки Дніпр. Описи Коковцева Саввы 1784. Рукопись» має вигляд невеликого письмового столу. Великомасштабні карти «Атласа» надають можливості детально простежити розташування фортеці Очаків у XVIII ст., шлях армії Карла XII та гетьмана І. Мазепа від Перевалочної до Бендерів [16].

Історико-культурні фонди НБУВ надають обширний матеріал західної україніки, рукописів щодо Північної війни. Актуальним залишається питання історичних досліджень постаті І. Мазепа з ура-

хуваннями нових наукових концепцій історії українського козацтва. В сучасний новий період європеїзації гуманітарної науки на Україні, якій сприяє збереженню фундаментальності української освіти, історико-культурні фонди НБУВ залишаються маловідомим та слабо дослідженим пластом історичних матеріалів, які потребують подальших творчих пошуків.

### Література:

1. Брикнер А. Г. Война России с Швецией в 1788 – 1790 годах / А. Г. Брикнер // Журнал министерства народного просвещения часть CXLI. – С.-Петербург, 1869. – С. 67-363.
2. Брикнер А. Г. Россия, Англия и Пруссия 1787 – 1791 годов. Гл. I – IX / А. Г. Брикнер // Русский вестник. – Т. 191. – С.-Петербург, 1887. – С. 471-537.
3. Брикнер А. Г. История Петра Великого: В 2 т. – Т. 2 / Брикнер А. Г. – М.: ТЕРРА, 1996. – 288 с.
4. Meczkowski Domicjan. Obrazy historyczne z czasów Stanisława Leszczyńskiego z odcieniami obyczaju i charakteru ludzi / Meczkowski D. – w Krakowie. Nakładem i czcionkami «CZASU», 1861. – 141 s.
5. Kantecki K. Ojciec Stanisława Augusta / Kantecki K. // Ateneum. – Warszawa, 1876. – № 3. – S. 171.
6. Mazepa // Słownik Języka Polskiego, OBN. – Т. 2. – Warszawa, 1979. – S. 127.
7. Cbynczewska-Hennel. Mazepa w polskiej historiografii / Cbynczewska H. // Іван Мазепа та його доба історія, культура, національна пам'ять. Матеріали міжнародної наукової конференції. Національний університет «Києво-Могилянська академія». – Київ, Видавництво «Темпора», 2008. – С. 50-61.
8. Єнсен А. Історичні картини / Пер. зі швед. Н. Іванчука; наук. редакція Б. Якимовича / Єнсен А. – К.: Укр. письменник, 1992. – 205 с.
9. Manning Clarence. Hetman of Ukraine Ivan Mazepa / Manning C. – New-York, 1957. – 145 p.
10. Донців Дмитро. Похід Карла XII на Україну / Донців Д. – Київ, Видання «Товариства ширення народної культури», 1918. – 28 с.
11. Borschak Elie; Martel Rene. Vie de Mazepa / E. Borschak, R. Martel. – P., 1931. – 136 p.
12. Борщак Ілько; Мартель Рене. Іван Мазепа: життя і пориви великого гетьмана / І. Борщак, Р. Мартель. – К.: Свенас, 1991. – 136 с.
13. Рева Л. Ілько Борщак про Івана Мазепу та його сучасників: за фондами Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського / Л. Рева // Іван Мазепа та його доба історія, культура, національна пам'ять матеріали міжнародної наукової конференції. Національний університет «Києво-Могилянська академія». – Київ.: Видавництво «Темпора», 2008. – С. 271-282.

14. Таирова-Яковлева Т. Приятель гетмана злодея. Как Мазепа Петра к власти приводил / Т. Таирова-Яковлева // Родина. – М., 2007 – № 11. – С. 26-31.

15. Ивонина Л. И. Сведения о России в немецкоговорящем пространстве XVIII в. Наука и публицистика о Российской империи. Бонн, 2006 / Л. И. Ивонина // Новая и новейшая история. – М., 2008. – № 4. – С. 26-40.

16. Якубова Т. А. Маловідомі картографічні фонди НБУВ що до вивчення історії фортеці Очаків та Північного Причорномор'я / Т. А. Якубова // «Сучасні проблеми діяльності бібліотеки в умовах інформаційного суспільства». Матеріали науково-практичної конференції, 12 листопада 2009. – Львів, 2009. – С. 159-161.

# **ПРОБЛЕМИ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ**

УДК 821.111-82.1

Андрій Савенець

## КРЕОЛЬСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ У ПОЕЗІЇ АНГЛОМОВНИХ АВТОРІВ КАРИБСЬКОГО ПОХОДЖЕННЯ

У статті простежуються способи артикуляції креольської ідентичності протагоністів, конструйованої в окремих поетичних творах Луїзи Беннет-Каверлі та Дерек Волкота. Стверджується, що визначальною рисою моделі креольської ідентичності, яку репрезентують протагоністи аналізованих творів, є поліетнічний і мультикультурний характер. Творені авторами моделі ідентичності служать деконструкції колоніальної ієрархії лінгвістичних і культурних цінностей, у якій діалекти карибських креолів кваліфікувалися як неповноцінні й другосортні.

**Ключові слова:** креольська ідентичність, мовний код, поліетнічність, мультикультуралізм.

### *A. Savenets. Creole identity in the poems of anglophone Caribbean-born authors*

The paper analyses the ways in which the Creole identity of the narrators of poetic works by Louise Bennett-Coverly and Derek Walcott is presented. The author claims that the polyethnic and multicultural nature of the model of Creole identity represented by the protagonists of the discussed works is one of its distinctive features. The models of identity created by the discussed poets are used to deconstruct the colonial hierarchy of linguistic and cultural values which regarded the Caribbean Creole dialects as sub-standard and second-rate ones.

**Key words:** Creole identity, linguistic code, polyethnicity, multiculturalism.

### *A. Савенец. Креольская идентичность в поэзии англоязычных авторов карибского происхождения*

В статье прослеживаются способы артикуляции креольской идентичности протагонистов, конструированной в отдельных поэтических произведениях Луизы Беннетт-Каверли и Дерек Уолкотта. Утверждается, что отличительная черта модели креольской идентичности, которую репрезентируют протагонисты анализируемых произведений, состоит в полиэтническом и мультикультурном ее характере. Созданные

*авторами модели идентичности служат деконструкции колониальной иерархии лингвистических и культурных ценностей, в которой диалекты карибских креолов квалифицировались как неполноценные и второсортные.*

**Ключевые слова:** креольская идентичность, языковой код, полиэтничность, мультикультурализм.

Ще десять років тому поняття «креол» та окреслення «креольський» активно уживалися у вітчизняному гуманітарному дискурсі хіба що у контексті історії і культури латиноамериканських країн чи в працях у галузі мовознавства. Публікація у 2000 році двох перших політологічних книжок Миколи Рябчука [4; 5] спричинила підвищений інтерес до цих понять із боку політологів, культурологів, соціологів, цілком далеких від латиноамериканської проблематики, оскільки ситуацію креолів – народжених у Латинській Америці нащадків європейських колонізаторів – автор спроектував на російськомовних громадян постсовєтської України; згодом Микола Рябчук сам визнав той факт, що метафора креольства досить приблизно відповідає українським реаліям кінця ХХ ст. [2; 3].

Проблематиці креольської ідентичності, яка зайняла одне з чільних місць у межах сучасних постколоніальних досліджень, присвячено низку праць різного масштабу – від більш загальних [13; 23] до таких, що зачіпають питання креольської ідентичності в контексті аналізу художніх творів авторів карибського походження (у цьому контексті потрібно згадати передовсім дослідження Кетрін Балютанські й М. А. Суріо [7], Кріса Бонджі [11], Вероніки Марі Грегг [15], Біла Ешкрофта, Гарет Гріффітс і Гелен Тіффін [6], Глайна Гріффіта [16], Шайрін К. Люїс [18] та ін.). Своєю чергою, ця стаття, матеріал якої завужений до поетичних творів окремих англomовних авторів – вихідців із Карибського басейну, має на меті простеження способів артикуляції й визначальні риси конструйованої у цих творах креольської ідентичності їхніх протагоністів. Обмежені межі статті змушують зосередитися на одиничних прикладах, які разом з тим є цілком показовими, оскільки стосуються найбільш хрестоматійних творів найвідоміших авторів.

Не заглиблюючись детально в етимологію і семантику понять «креол» і «креольський» (їх докладно простежує у своїй праці, зокрема, Робер Шодансон [13, с. 1–8]), зауважимо, що семантичне наповнення терміна «креол», як зазначає Едлі Г. Мердок, залишається вкрай мінливим і нестабільним, позбавленим чітких ідентичнісних ознак із огляду на расу, колір шкіри, статус колонізатора чи коло-



нізованого тощо [19, с. 4]. Робер Шодансон робить висновок, що дві протилежні інтерпретації поняття – «креол» як білий і «креол» як мулат або чорношкірий – є результатом двох традицій, що розвивалися паралельно, а не історичної еволюції значення слова [13, с. 7]. Сталими є натомість семантичні відтінки цього поняття, які стосуються амбівалентного статусу, перебування на межі, «завішеності» поміж різними культурами, а також – конотація другорядності, другосортності стосовно метрополії. Терміни «креол», «креольський» поступово генералізувалися, переходячи у нові сфери ужитку та адаптуючись у контекстах, і географічно, і соціокультурно віддалених від країн Карибського басейну та Латинської Америки, адже новітня історія, як зазначає Едлі Г. Мердок, великою мірою характеризується міграційними процесами, які успішно креолізували структуру багатьох етнічних груп і національних громад [19, с. 3].

Елісон Доннел та Сара Велш справедливо зазначають, що у плюралістичній культурі неможливе сформулювання єдиного поняття «карибськості»; за таких умов набуває поширення синкретична й інклюзивна модель культурного самовизначення, яка передбачає, що в основі карибських культурних ідентичностей лежать розмаїття і гібридність [14, с. 5]. Широке поширення цих моделей ідентичності надійшло у другій половині XX ст., не в останню чергу завдяки музиці реггі та рухові Растафарі. Разом з тим, завдяки творчості авторів карибського походження креольський дискурс поступово зайняв помітне місце у корпусі англомовної літератури.

Використовуючи поетичні твори авторів карибського походження як матеріал для дослідження ідентичнісного дискурсу, необхідно взяти до уваги два основні способи артикуляції ідентичності на рівні нарації протагоніста. Першим, безпосереднім, є зосередження на проблематиці свого походження, мови, ідентичності, натомість другим, опосередкованим – обирання відповідного мовного коду (як буде продемонстровано пізніше, креольський мовний код не конче передбачає маніфестацію креольської ідентичності). У випадку поезії карибських авторів, чий твори належать до корпусу англомовної літератури, спостерігаємо як використання стандартної англійської, так і ямайської креольської мови – так званого патуа, що на рівні лексики великою мірою споріднений з англійською і творить разом з нею посткреольський мовний континуум, а в аспекті граматики виявляє більше подібностей до африканських мов.

Однією з перших почала впроваджувати патуа у сферу літературної творчості народжена у Кінгстоні на Ямаїці Луїза Беннет-Кавер-

лі (Louise Bennett-Coverly, 1919–2006) – одна з найвідоміших поеток цілого Карибського басейну. Перші спроби писати «діалектом» (так вона часто називала патуа) авторка зробила ще у підлітковому віці, у 1930-х роках. Творчій манері цієї надзвичайно популярної авторки, яка стала легендою ще за життя, властиві гумор та іронія, а до топосів її поезії належать, зокрема, питання мови, ідентичності та соціального статусу мешканців Ямайки.

Спинимось на вірші Л. Беннет «Назад до Африки» («Back to Africa»). Наратор вірша звертається до уявного адресата кількох віршів авторки – такої собі Міс Метті, яка висовує гасло повернення до Африки – *sui generis* історичної батьківщини. Але для того, щоб кудись повернутися, заперечує наратор, варто спершу там побувати. До того ж, африканські предки відповідають лише за частину родоводу Міс Метті: «Me know seh dat yuh great great great / Granma was African, / But Mattie, doan yuh great great great / Granpa was Englishman? // Den yuh great granmodder fader / By yuh fader side was jew? / An yuh granpa by yuh modder side / Was Frenchie parlez-vous?» [8, с. 93]. Більшість членів родини Міс Метті, все її покоління народжене на Ямаїці, отже вони є ямаїцями. Який хаос міг би виникнути, розуміє далі наратор, якби кожен у світі заходив приєднатися до раси своїх дідів! Не відмовляючи адресатці права у подорожуванні, пошуку свого щастя за кордоном, наратор застерігає: «But no tell nobody seh / Yuh dah go fi seek yuh homelan, / For a right deh so yuh deh!» («Але не кажи нікому, що вирушаєш шукати свою батьківщину, тому що ти вже там є») [8, с. 94]. Поняття історичної батьківщини втрачає сенс у ситуації поліетнічного родоводу, притаманного панівній більшості ямаїцького населення, право називатися батьківщиною має лише той регіон, де людина прийшла на світ. Ставлячи під сумнів гасло повернення до Африки (не тільки фізичного, а й ідеологічного), альтер его авторки не просто відкидає ідеологію афроцентризму – вона відкидає саму придатність тієї теоретичної побудови, в якій афроцентризм протиставлений європоцентризму, для своїх співвітчизників, у родоводі якого немає розрізнення колонізаторів і колонізованих, і англієць, француз, євреї і представник африканського племені є рівноправними гілками генеалогічного дерева адресатки.

Деінде, у одному з найвідоміших своїх віршів, «Колонізація навпаки» («Colonization in reverse»), Луїза Беннет увипуклює протиставлення колонізованого і колонізатора. Однак іронія вірша, побудована на історичному парадоксі, змінює їхні традиційні ролі на протилежні. Вірш відсилає до процесу започаткованої після Другої світової війни

масової робочої імміграції мешканців Вест-Індії до Великобританії – процесу, який за кілька десятиліть змінить демографічне обличчя країни. Поняття «батьківщини» вживається тут уже стосовно метрополії, але без прихованої іронії: «Everybody future plan / Is fe get a big-time job / An settle in de mother lan» («Кожен має план на майбутнє: отримати першокласну роботу й оселитися на батьківщині») [10, 254]. Якщо взяти іронію наратора в дужки, у певному сенсі метрополія є землею предків карибських креолів, а з іншого боку – стане батьківщиною для народжених там їхніх дітей, чиїм рупором у 1980–1990-х роках виступило ціло літературне покоління, що включає, з одного боку, авторів, народжених уже у Сполученому Королівстві, зокрема Керіла Філіпса і Бенджаміна Зефанію, а з іншого боку – таких поетів, як Грейс Ніколс, Лінтон Квезі Джонсон чи Джин «Бінта» Бріз, які народилися ще у 1950-х роках на Карибах, але нині мешкають у Великій Британії. Іронія авторки спрямована однаковою мірою і на імігрантів, які не надто ревно намагаються знайти роботу, задовольняючись соціальною допомогою, і на корінне населення метрополії, яке з острахом і тривогою спостерігає процес «зворотної колонізації»: «Wat a devilment a Englan! / Dem face war an brave de worse, / But I'm wonderin how dem gwine stan / Colonizin in reverse» («Що за хаос у Англії! Вони вистояли війну й сміливо зустріли найгірше, але цікаво мені, як вони збираються пережити зворотну колонізацію») [10, с. 255].

Ще одним характерним прикладом поєднання переконливої логіки, іронії та уміння конструювати парадокси є вірш Л. Беннет «Достобіса смертовбивства» («Bans a Killin») – своєрідна апологія креольської говірки. Нараторка звертається до уявного адресата, Мас Чарлі – ненависника креольського діалекту, який хотів би його зліквідувати. Аргументи нараторки спираються на факти з історії англійської мови і літератури; тексти з чотирнадцятого століття мусять видаватися сучасному читачеві ще більш віддаленими, ніж сучасне патуа: «Dat dem start fi try tun language / From de fourteen century – / Five hundred years gawn an dem got / More dialec dan we!» [9, с. 4]. У висхідній градації наступних аргументів нараторка переконує, що аби залишитися вірним своїй логіці й переконанням, її опонент мав би заборонити сучасні діалекти: йоркширський, ланкаширський, кокні тощо, а потім видерти з «Оксфордської книги англійської поезії» Чосера, Бернса і чималу частину Шекспіра. Кульмінаційні рядки вірша додають нового виміру до його інтерпретації: «An mine how yuh dah read dem English / Book deh pon yuh shelf, / For ef yuh drop a 'h' yuh mighta / Haffi kill yuhself!» («І пильнуй, як ти читатимеш англійську /

книжку, що стоїть на твоїй полиці, / бо якби ти пропустив 'h', міг би цим / убити самого себе!») [9, с. 5]. Джахан Рамазані, спираючись на той факт, що випадання фарингального фрикативного [h] на початку слова є характерною особливістю мовлення ямайців у неемоційному контексті, робить висновок про ямайське походження уявного адресата вірша [20, с. 112]. Авторка, таким чином, демаскує й розвінчує стратегію культурної асиміляції, характерну для деяких її співвітчизників, їхнього натужного прагнення досягти рівня літературної норми в англійській мові. Вірш деконструє дбайливо зведену імперією ієрархію лінгвістичних і культурних цінностей, в якій ямайський діалект кваліфікується як неповноцінний і другосортний. Разом з тим, емоційна ідентифікація нараторки з багатовіковим корпусом англійської літератури і сама строфічна структура вірша підкреслює його «креольський», гібридний характер.

Якщо початково патуа вживалося передовсім із метою створення комічного ефекту – як подекуди у творчості Луїзи Беннет, згодом, як стверджує Сара Велш, креольська мова довела свою спроможність виразити широкий діапазон настроїв через низку поетичних ефектів, включаючи і елегійний, і ліричний, і драматичний, і сатиричний [25, с. 335]. Ілюстрацією цієї тези може стати творчість нобелівського лауреата 1992 року Дерек Волкота (Derek Walcott, 1930) – уродженця Сент-Люсії, тісно пов'язаного також із Тринідадом. Загалом питання креольської ідентичності є одним із центральних у творчості поета і драматурга. «Я лише одна восьма того автора, яким я міг би бути, якби я вміщав усі фрагментовані мови Тринідаду», – сказав Дерек Волкот у своїй Нобелівській лекції [22, с. 402], по чому розвинув метафору розбитої посудини, в якій можна розпізнати відсилання не стільки до луріанської інтерпретації Кабали, скільки до заснованої на цій інтерпретації метафори Вальтера Беньяміна з його есею «Завдання перекладача». Але якщо в Беньяміна друзки розбитої посудини служать образом окремих мов, що є фрагментами «чистої мови», «більшої мови» – своєрідної прамови людства [пор.: 1, с. 31–33], для Волкота розбиті фрагменти вази символізують елементи поліетнічної й мультикультурної спадщини антільців. Якщо розбити вазу, міркує Волкот, любов, яка возз'єднує її фрагменти, є більшою ніж та любов, що сприймала симетрію цілої вази як належне; саме така любов – «турбота й біль» антільців – возз'єднує азійські й африканські фрагменти їхньої історичної спадщини, їхньої ідентичності, а їхнє мистецтво є реставрацією їхніх роздроблених історій, «уламків словника» [22, 402–403].

Одним із найхарактерніших прикладів розвитку проблематики ідентичності у творчості Волкота є поема «Шхуна «Політ»» («*The Schooner Flight*»), наратором котрої є мулат на прізвисько Шебін (креольське слово на позначення рудого негра), поет і контрабандист, який служить своєрідною маскою для постаті автора [12, с. 206]. У своєму знаменитому самоокресленні, чи не найчастіше цитованих рядках поеми, Шебін визнає: «I'm just a red nigger who love the sea, / I had a sound colonial education, / I have Dutch, nigger, and English in me, / and either I'm nobody, or I'm a nation» («Я всього лиш рудий негритос, який любить море, / я здобув пристойну колоніальну освіту, / в мені тече голандська, негритоська й англійська кров, / і або я є ніким, або я є нацією») [23, с. 280]. Як зазначає Пол Бреслін, відмовляючись обирати поміж двома альтернативами, Шабін імпліцитно бачить себе водночас обома. Уникання чіткого окреслення ідентичності наратором, на думку дослідника, може бути цілеспрямованою стратегією Волкота: «ніхто» як спосіб самоокреслення відсилає до улюбленої постаті поета – Гомерового Одисея й історії його втечі від циклопа Поліфема; інших літературних паралелей додає американська література, зокрема, відомий вірш Емілі Дікінсон з інципітом «I'm Nobody! Who are you?» та роман «Невидимець» («*Invisible Man*») Ральфа Еллісона, у якому невидимість чорношкірого протагоніста виникає з небажання білих визнати його існування як повноправної людини, але стає водночас його стратегічним ресурсом, який можна помітити і у Волотовій фігурі «я – ніхто». Нарешті, можна вбачати в ньому й іронічний випад у бік англійського історика вікторіанського періоду Джеймса Ентоні Фруда, який стверджував, що у Вест-Індії немає людей у істинному сенсі цього слова, – про це також згадує поет у Нобелівській лекції [22, с. 402]. Як висновує Пол Бреслін, «Бути ніким – означає вислизати з накиннутих визначень власної ідентичності, відкладаючи водночас питання, яке визначення утверджувати замість них» [12, с. 1–2]. Зрештою, сам Волкот зізнався в одному зі своїх інтерв'ю, що мешканцю Вест-Індії потрібно багато часу, аби відповісти на питання, ким він є [16, с. 281]. Таким чином, протагоніст поеми, контрабандист Шебін через синекдоху репрезентує латентну, рудиментарну національну єдність триніадських креолів, яка існує хіба що в поетичній уяві протагоніста: «I had no nation now but the imagination» [23, с. 283].

Нічого дивного, що сферою існування цієї національної єдності залишається поетична уява протагоніста, адже його креольська ідентичність ставить його осторонь великих ідеологічних дискурсів, спрямованих на утвердження домінації, з одного боку, білої людини,

яка «chain my hands and apologize, 'History,'»» («сковує мої руки ланцюгом і перепрошує: «Історія»») [23, с. 283], а з іншого – ідеологів «Блек пауер», з перспективи котрих Шебін «не достатньо чорний» [23, с. 283]. Шебін виявляється затиснутим між двома полюсами, з жодним із яких не може себе ідентифікувати, він є заручником історичних процесів. Власне, Історія, персоніфікована в карикатурному образі старого «з пергаментною шкірою, так покритого бородавками, як обросла ракушками морська пляшка» [23, с. 283] відмовляється його впізнати: на вигук Шебіна: «Гей, пане, це я, ваш позаісторичний внук, пам'ятаєте Бабцю, вашу молоду куховарку?», старигань лише спльовує. Значимим у цьому контексті є зміна стилістичного реєстру, яким послуговується Шебін: проста людина, моряк, контрабандист, він є водночас поетом і вміло послуговується поетичним стилем, однак у своєму зверненні до «Історії», щойно зацитованому в перекладі, він експонує просторіччя і креолізми: 'Sir, is Shabine! / They say I'se your grandson, you remember Grandma / your young cook, at all?' [23, с. 283], підкреслюючи свою приналежність до креолів – тих, кого Історія не визнає і на кого фактично – за словами Волкота – плює.

Підсумовуючи, можна ствердити, що до особливостей ідентичнісного дискурсу в розглянутих творах належить, зокрема, усвідомлення нараторами їхнього креольства, яке вони зустрічають із гідністю, а подекуди й самоіронією. Модель креольської ідентичності, яку вони репрезентують, має поліетнічний, мультикультурний характер, водночас є позитивно маркованою. Одним із суттєвих її компонентів є закоріненість у карибському ландшафті. Своєрідність такої моделі креольської ідентичності, представленої в поезії Луїзи Беннет та Дерек Волкота, стає очевидною у зіставленні з іншим масивом творів дещо молодших англомовних поетів карибського походження, представників напряму, званого «даб-поезією» – Лінтона Квезі Джонсона, Майкі Сміта, Мутабаруки тощо. У політично й соціально заангажованій, подекуди радикальній, творчості «даб-поетів» конструювання опозиції «ми – вони» твориться не в останню чергу шляхом використання креольської говірки, однак у більшості випадків пропонувані ними моделі ідентичності характеризуються більшою монолітністю – це є ідентичність расова, базована на кольорі шкіри, і це ідентичність «чорна». Промовистими є приклади хрестоматійного вірша Майкі Сміта «Чорне й біле» («Black and White») з сугестивним вибудовуванням «чорної» ідентичності («went to an all black school / with an all black name / all black principal / black teacher» («ходили до зовсім чорної школи / з чорною назвою / зовсім чорним директором / чорним

учителем») [21, с. 302]), де в межах опозиції, позначеної двома протилежними полюсами, немає місця на перехідний, гібридний стан. У згаданому вірші Сміта креольський чинник на лінгвістичному рівні мініміалізований: за винятком останнього рядка, він написаний нормативною англійською мовою. Однак творчість його колег, зокрема Лінтона Квезі Джонсона чи Мутабаруки, навіть за умов інтенсивної експлуатації креольської говірки, віддаляється від гібридної, мультикультурної моделі креольства. Цей різновид ідентичності, популяризований завдяки сценічній активності «даб-поетів», також заслуговує на детальнішу увагу, але вже у межах окремих досліджень.

### Література:

1. Беньямін Вальтер. Завдання перекладача / Пер. Ю. Рибачука // Беньямін Вальтер. Вибране. – Львів : Літопис, 2002. – С. 23–36.
2. «Ми український народ: національно-етнічна мозаїка» від 16.01.2004 р. // Радіо Свобода. (Київ–Прага) Ведучий О. Боярко. Інтернет. – Протокол доступу: <http://www.radiosvoboda.org/content/Article/911695.html> (доступ 14.04.2010).
3. Презентація книг М. Рябчука у книгарні «Є» у Києві 15 червня 2009 р. Інтернет. – Протокол доступу: <http://www.osvita.lviv.ua/textes/oriabczuk.html> (доступ 14.04.2010).
4. Рябчук М. Від Малоросії до України: Парадокси запізнитого націєтворення. – Київ: Критика, 2000. – 303 с.
5. Рябчук М. Дилеми українського Фауста: громадянське суспільство і «розбудова держави». – Київ: Критика, 2000. – 271 с.
6. Ashcroft Bill, Griffiths Gareth, Tiffin Helen. The Empire Writes Back: Theory and practice in post-colonial literatures. 2nd ed. – London and New York. Routledge, 2002.
7. Balutansky K. and Sourieau, M.A. (eds). Caribbean creolization: reflections on the cultural dynamics of language. – Gainesville: The University Press of Florida, 1998.
8. Bennett Louise. Back to Africa // Caribbean panorama: an anthology from and about the English-speaking Caribbean with introduction, study questions, biographies, and suggestions for further reading / Ed. Kathleen Kelley Ferracane. – La Editorial, Universidad de Puerto Rico. – P. 93–94.
9. Bennett Louise. Bans a Killin // Bennett, Louise. Selected poems / Ed. by Mervyn Morris. – Kingston, Jamaica: Sangster's Book Stores, 1982. – P. 4–5.
10. Bennett Louise. Colonization in reverse // An anthology of African and Caribbean writing in English / Ed. John J. Figueroa. – Heinemann Educational Books in association with the Open University, 1982. – P. 254–255.
11. Bongie Chris. Islands and exiles: the creole identities of post/colonial literature. – Stanford: Stanford University Press, 1998.



12. Breslin Paul. *Nobody's Nation*. Reading Derek Walcott. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 2001.
13. Chaudenson Robert. *Creolization of Language and Culture*. Revised in collaboration with Salikoko S. Mufwene. – London: Routledge, 2001.
14. Donnell Alison, Welsh Sarah Lawson. General introduction // *The Routledge Reader in Caribbean Literature*. – Taylor & Francis e-Library, 2005. – P. 1–21.
15. Gregg Veronica Marie. *Jean Rhys's Historical Imagination: Reading and Writing the Creole*, University of North Carolina Press, 1995.
16. Griffith Glyne A. (ed.) *Caribbean cultural identities*. Bucknell University Press, 2001.
17. Hirsch Edward. An Interview with Derek Walcott // *Contemporary Literature*. – 1979. – Vol. 20. – No. 3. – P. 279–292.
18. Lewis Shireen K. *Race, culture and identity: Francophone West African and Caribbean literature and theory from negritude to creolite*. – Lexington Books, 2006.
19. Murdoch H. Adlai. <http://www.amazon.co.uk/Creole-Identity-French-Caribbean-Novel/dp/0813018358> – # Creole Identity in the French Caribbean Novel, University Press of Florida 2001.
20. Ramazani Jahan. *The hybrid muse: postcolonial poetry in English*. – Chicago: University of Chicago Press, 2001.
21. Smith Mikey. *Black and White* // *The Routledge Reader in Caribbean Literature* / Ed. Alison Donnell and Sarah Lawson Welsh. – London and New York: Routledge, 1996. – P. 302.
22. Stewart Charles (ed.). *Creolization: History, Ethnography, Theory*. – Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2007.
23. Walcott Derek. *The Antilles: Fragments of Epic Memory* // *The Routledge Reader in Caribbean Literature* / Ed. Alison Donnell and Sarah Lawson Welsh. – London and New York: Routledge, 1996. – P. 400–403.
24. Walcott Derek. *The Schooner Flight* // *An anthology of African and Caribbean writing in English* / Ed. John J. Figueroa. – Heinemann Educational Books in association with the Open University, 1982. – P. 280–290.
25. Welsh Sarah Lawson. *Experiments in Brokenness: The Creative Use of Creole in David Dabydeen's Slave Song* // *The Routledge Reader in Caribbean Literature*. – Taylor & Francis e-Library, 2005. – P. 335–341.

УДК 008

**Оксана Кузьменко**

## **ГУМОР І СТЕРЕОТИПИ. ТРАНСФОРМАЦІЯ ОБРАЗУ УКРАЇНИ В ПОЛЬСЬКИХ ЖАРТАХ**

*У статті дається оцінка ролі гумору у процесах формування національної ідентичності та стереотипізації. Розглянуто поняття анекдоту як форми комунікативного акту. Дається спроба виділити наявні у польській масовій свідомості стереотипи українців і України на основі аналізу сучасних польських анекдотів.*

***Ключові слова:** стереотип України, стереотип українця, польсько-українські стосунки, стереотипи, анекдоти, гумор.*

***О. Kuzmenko. Humor and stereotypes. The transformation of image of Ukraine in Polish anecdotes***

*The article gives evaluation of the role of humour in processes of national identity and stereotypes formation. The concept of anecdote is studied as form of communication act. Based on the analysis of contemporary jokes an attempt is given to distinguish stereotypes of Ukrainian and Ukraine that are present in Polish mass consciousness.*

***Key words:** Ukraine stereotype, Ukrainian stereotype, Polish-Ukrainian relations, stereotypes, anecdotes, jokes, humour*

***О. Кузьменко. Юмор и стереотипы. Трансформация образа Украины в польских анекдотах***

*В статье представлена оценка роли юмора в процессах формирования национальной идентичности и стереотипизации. Рассмотрено понятие анекдота как формы коммуникативного акта. Выделено существующие в польском массовом сознании стереотипы украинца и Украины на основе анализа современных польских анекдотов.*

***Ключевые слова:** стереотип Украины, стереотип украинца, польско-украинские отношения, стереотипы, анекдоты, юмор.*

*«Анекдоти – сіль історії»*

***Вінстон Черчіль***

Аргументом до твердження про суттєву роль гумору у культурно-ідеологічному дискурсі є, насамперед, наявність, незважаючи на

здавалось би ілюзорність прив'язки наука-гумор, величезної кількості праць, присвячених цій тематиці. Природі жартів присвячували свої наукові доробки такі видатні науковці, як Ю. Лотман, К. Фішер, Т. Ліпс, З. Фрейд, М. Бахтін та ін. Одне з провідних місць займає ця тематика і у культурологів-сучасників, серед них – Ю. Мілютін, М. Каган, М. Ніколко та ін.

Анекдот як похідне гумору розглядається в контексті анонімної словесної творчості. З давньогрецької «*anekdotos*» перекладається як неопублікована, усна розповідь про веселу подію з дотепною кінцівкою повчального змісту [5].

Саме анонімність та усну форму, а також поєднання словесного та виконавського видів мистецтва і зв'язок з традиційною «сміховою культурою» виділяють як характеристики, що дозволяють розглядати анекдот як чи не єдиний вид фольклору в наш час. При чому варто зазначити, що на відміну від традиційного розуміння фольклору як виду селянської культури і дистанціюючись від «міського фольклору», що уособлює переважно творчість напівпролетарських низів, анекдот твориться і функціонує у середовищі міської інтелігенції, і ця соціокультурна функція визначає зміст, жанрове різноманіття, національну своєрідність і специфічний характер анекдотів [4].

Анекдот – вид наративної прози. Та, на відміну від інших жанрів, найбільш важливою є здатність представити в анекдоті проблему в скондесований спосіб, продемонструвати несподівані риси добре знаних явищ. В. Верчок називає характерні функції анекдоту, серед яких: розвивати критичність і проникливість думки, тестувати наші погляди і уявлення, виражати наші бачення реальності, критикувати усталену ієрархію, провокувати і творити стереотипи образів, способів реагування, мислення дії [2, с. 10].

Якщо ж вийти поза межі описового і естетичного дискурсив, у якому гумор розглядається лише в контексті прекрасне-потворне, жарти мають сильну психоаналітичну природу. Так, З. Фрейд у праці «Дотепність і її відношення до несвідомого» розглядає походження гумору з несвідомого, проводить паралелі із сновидінням, називаючи спільні характеристики – лаконічність, згущення, інфантильність, використання протилежності, безсенсовність. Дотепність, як і сновидіння, говорить про найбільш важливе, де безсенсовність містить у собі істину [6, с. 212-222].

Цікавим є і зауваження З. Фрейда про те, що гумор є наслідком сублімації конфлікту. І хоча за допомогою жарту проблеми не вирішуються, тим не менше спірні питання підлягають аналізу з інших

позицій, відбуваються процеси дистанціювання від гострого моменту, напруження спадає і настає процес релаксації. О. Грицай і М. Ніколко, розглядаючи анекдот як комунікативний акт, наголошують на тому, що при утворенні ідентифікаційного зв'язку між адресатом і адресантом переносять їх у надплощину «вище предмета жарту», надаючи їм статус експерта [3, с. 92]. До того ж під час такого комунікативного акту між розповідачем і слухачем твориться спільна комунікативна площина, в якій домінуватиме емоційна єдність, а не раціональність.

Якщо перенести жарти в поле міжнаціональних стосунків, розглянемо творення анекдотів в контексті формування та функціонування образів «іншого». В комунікативній ситуації розповідання етнічного анекдоту реактуалізуються стереотипи незалежно від того чи це є зовнішня, чи внутрішня історія [3, с. 92]. Стереотипи, існування яких з культурологічної погляду ґрунтується на положенні, що суспільство виступає підставою для зберігання інформації, є певною інформацією про інші групи, що поділяється членами даної культури. Вони становлять елемент структури суспільства і завжди є частиною нашого почуття національної ідентичності, адже їх існування відповідає одразу двом шляхам творення ідентичності: «ми – ми» спільність певних поглядів виступає об'єднуючою характеристикою і «ми – не вони», де за допомогою функціонування стереотипів одна група відмежовує себе від іншої. Стереотипи – спрощені схеми сприйняття інших, часто ґрунтуються на міфах, існують довгий час і завжди емоційно забарвлені.

Спільне поле дискурсів ідентичності та національності досконало віддзеркалюються у жартах, найбільш репрезентативному виді цих дискурсів, в якому яскраво відображуються усі суспільні проблеми. Такі образи гіперболізовані і одночасно виразні [1, с.11]. Анекдот є важливим елементом культури суспільних або етнічних груп, крім того, виражає неофіційну думку, не враховуючи декларовану ідеологію добропорядного бачення світу і суспільних канонів [2, с. 8]. Отже, важливість анекдоту полягає у демонстрації сфери буденної комунікації, яка часто є відмінною від декларованої діяльності політичних організацій та виходить поза межі цензурованості. Так, наприклад, у Радянському Союзі анекдоти були чи не єдиною формою критики політичною устрою.

Етнічні (національні) анекдоти є як базою до досліджень власної ідентичності, так і творення картини світу «чужого» в контексті творення, з одного боку, автостереотипу – уявлення і характеристики власної групи, з іншого – гетеростереотипу – образи представників інших

етносів. Останній може стосуватись як великих націй, що живуть у власних країнах, так і національних меншин і діаспорних осередків.

Впорядкування найважливіших і найбільш повторюваних ідей дозволить виділити центральні місця, навколо яких концентрується сміх і таким чином виділити функціонуючі стереотипи.

Образ українця у польських анекдотах, незважаючи на чинники сусідства і спільної історії, став виокремлюватись і набирати власного кшталту не так давно. Українці стереотипово ідентифікувались із росіянами і білорусами і окреслювались терміном «Русек» [1, с. 85]. Однак поява масиву анекдотів, героями яких є, власне, українці, творить підставу до аналізу такого виду жартів і умови до відтворення власного образу «українця».

Варто зазначити, що анекдот, представлений у офіційних ЗМІ, набуває дещо відмінних від традиційного анекдоту характеристик. Утворюється комунікативне поле, в якому знижується рівень простоти і довірливості та зростає статус офіційно затвердженої думки. Легітимація тексту відбувається не на особистісному рівні, а на рівні суспільному. Поява етнічних анекдотів у офіційних ЗМІ (пресі) є приводом до загострення певної проблематики і легітимізації певного статусу на офіційному рівні. В нашому випадку поява у офіційній пресі анекдотів про українців легітимізує певне ставлення польського суспільства до конкретних наявних власне українських проблем. До цієї групи анекдотів належать здебільшого політичні анекдоти: російсько-українські стосунки, газовий конфлікт, економічна і політична криза, помаранчеві зміни в Україні [7].

До ідеї «українець – не росіянин» належить перша група анекдотів. Жарти на протиставленні двох націй становлять значну групу і стають підставою до виокремлення власного образу українця із власними характеристиками, в контексті співпраці двох націй, деколи із висміюванням цієї гіперболізованої «українськості» [8]. До цієї групи віднесемо також низку політичних анекдотів, побудованих на протиставленні двох політичних урядів, де виокремлюється саме небажання України ототожнюватись із Росією і переймати її візію світу.

Чимало жартів щодо «помаранчевої тематики» дозволяє визначити все ж таки важливість подій 2004 року у становленні образу українця. І помаранчевий колір стає невід'ємним атрибутом українця [9]. Низка анекдотів, що формує образ пострадянського українця, в контексті стосунків «СРСР і українець», все ж дозволяє змалювати українця на межі радянсько-української ідентичності [10]. Менша кількість анекдотів присвячена Україні в контексті стосунків з Європою, акцентую-

чи увагу на прагненні України до євроструктур і недоєвропейськості чи незрілості таких бажань [10].

Ще одна сфера, якої торкається сучасний польський анекдот – спорт. Найбільша частина цієї групи жартів присвячена проведенню спільного чемпіонату Європи з футболу 2012 Польщею і Україною. І говорять здебільшого про неготовність обидвох країн до такого серйозного заходу. Головними героями такого типу анекдотів виступають і видатні спортсмени України, наприклад, брати Кличко [12; 13].

Найбільш чіткі стереотипні уявлення про національні характеристики виявляються у серії так званих «змагальних» анекдотів. У вигаданих комічних ситуаціях демонструються певні особливості кожної конкретної нації. Очевидним є і той факт, що головним героєм такого типу анекдотів у більшості є нація – носій анекдоту. Тим не менше, у масиві польських «змагальних» анекдотів певне місце займають і такі, що мають героя українця (як головного, так і другорядного). А в них простежуються і конкретні характеристики. Проаналізувавши увесь масив, виділимо найбільш яскраві і найчастіше повторювані характеристики, серед яких любов до сала, хитрість, жадібність чи то з іншого боку – заощадливість, перманентна боротьба за волю, зрадливість [14; 15].

Образ українця-заробітчанина, а також українок-повій займають окрему нішу в польських анекдотах [16; 17].

І остання, найбільш кількісна група анекдотів пов'язана із проблемою Чорнобиля. Тут, ймовірно, має місце витіснення через гумор страху. Найбільша техногенна катастрофа, що сталася в Україні і дотепер є незмінним атрибутом формування образу країни [18; 19; 20].

Отож, спроба аналізу польського сучасного анекдоту демонструє позитивну тенденцію появи образу українця, не «руського», не «пострадянського», а окремої нації із власними атрибутами. Вже наявні жарти охоплюють різноманітні сфери життя – від спорту і екології, до політики та суспільних проблем і створюють яскравий образ України, а змагальні анекдоти демонструють низку стереотипів, якими наділяють українця. На відміну від інших нарративних жанрів, анекдоти, що функціонують як правило серіями, з маленьких відбитків створюють цілісну мозаїку образу, про який розповідається. Будучи елементом буденної сфери комунікації, анекдот відображає нецензурований образ «іншого». В контексті аналізу функціонування польського анекдоту, створюється власний образ українця, де в чому відмінний від декларованого офіційними політичними структурами, який ні в якому разі не можна нівелювати в контексті подальшого розвитку добросусідських стосунків.

**Література:**

1. Brzozowska D. Polski dowcip etniczny. Stereotyp a tożsamość. – Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2008. – 240 с.
2. Wiercioch W. Księga anegdot. Śmiechu i grzechu warte. – Warszawa: Książka i wiedza, 2005. – 254 с.
3. Грицай Е., Николко М. Украина: национальная идентичность в зеркале Другого. – Вильнюс: ЕГУ, 2009. – 220 с.
4. Каган М. С. Анекдот как феномен культуры Анекдот как феномен культуры. Материалы круглого стола 16 ноября 2002 г. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С. 5-16 [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Article/\\_Kagan\\_Anekdot.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Article/_Kagan_Anekdot.php).
5. Милютин Ю.Е. Нечто об экзистенции анекдота. Анекдот как феномен культуры. Материалы круглого стола 16 ноября 2002 г. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С.80-82 [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Article/\\_Milytin\\_Anekdot.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Article/_Milytin_Anekdot.php).
6. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. – СПб. : Алетей , 1998. – 309 с.

**Електронні ресурси:**

- [http://wyborcza.pl/1,103850,7459940,Ukraina\\_moga\\_tez\\_rzadzic\\_Marsjanie.html](http://wyborcza.pl/1,103850,7459940,Ukraina_moga_tez_rzadzic_Marsjanie.html)  
<http://forum.trans.org/viewtopic.php?pid=2102241>  
<http://www.modnesimsy.pl/Kawaly-o-chucku-norrisie-caly-spis.html>  
<http://www.ocq.pl/?z=nowe&strona=2>  
<http://www.ocq.pl/?z=nowe&strona=2>  
<http://forum.vwvento.org/printview.php?t=114&start=560&sid=af2078be04bce1105d10e3dee1111750>  
[http://www.noga.pl/dla\\_kibica/dla\\_kibica/rozrywka/pilkarskie\\_dowcipy/0/118.html](http://www.noga.pl/dla_kibica/dla_kibica/rozrywka/pilkarskie_dowcipy/0/118.html)  
<http://panda.pa.univ.gda.pl/pub/teksty/humor/kawaly/inne/hihot1.txt>  
<http://www.militarium.net/forum/viewtopic.php?p=68240&sid=e31c39fd9a680e879ae51a53d8ccce18>  
<http://www.futrzaki.org/viewtopic.php?f=5&t=123>  
[http://polityczne.dowcipy.pl/index.php/polityczne\\_16](http://polityczne.dowcipy.pl/index.php/polityczne_16)  
<http://forum.vwvento.org/printview.php?t=114&start=560&sid=af2078be04bce1105d10e3dee1111750>  
<http://glova.fm.interia.pl/kawalyi.html>  
[http://dowcipy.cykmyk.pl/63,polak\\_\\_niemiec\\_i\\_inni,1.html](http://dowcipy.cykmyk.pl/63,polak__niemiec_i_inni,1.html)



УДК 008

Олександр Шевчук

**ПОГРАНИЧЧЯ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНЕ ЯВИЩЕ**

*У праці аналізується пограниччя як явище, в якому поєднуються багато складних соціокультурних процесів. Розглядаються механізми, які створюють основні події та тенденції на пограниччю. Стаття присвячена загальному аналізу подібних територій.*

**Ключові слова:** пограниччя, кордон, стосунки на Пограниччю.

***O. Shevchuk. Borderlands as a sociocultural phenomenon***

*The present article is dedicated to the analysis of Borderland as a phenomenon which unites many complicated social and cultural processes. Authors pay attention to mechanisms that make events and tendencies on Borderland.*

**Keywords:** borderlands, border, relations on the border.

***А. Шевчук. Пограничье как социокультурное явление***

*В работе анализируется пограничье как явление, в котором объединяется много сложных социокультурных процессов. Рассматриваются механизмы, которые создают основные происшествия и тенденции на пограничье. Статья посвящена общему анализу подобных территорий.*

**Ключевые слова:** Пограничье, граница, отношения на Пограниччю.

Пограниччя як певне явище містить у собі великий потенціал для розвитку та руху, а отже, спонукає до зацікавлення та подальшого вивчення. У цій статті ми розглянемо основні властивості пограниччя, зовнішні механізми та процеси, які діють там, поняття кордону та результати його подолання, охарактеризуємо людину пограниччя. Метою цієї роботи є загальне дослідження пограниччя як багатогранного культурного феномену, наділеного власними неповторними рисами.

Динамізм, який є однією з головних рис існування пограниччя, забезпечується фактом існування кордону, який невід'ємно пов'язаний із феноменом пограниччя. Кордон можна окреслити як місце найбільш віддалене від центру, а отже від місця святого для культури (або людини для якої центр – це дім, домашнє вогнище). Подібне від-



далення (не в значенні геометричним, а в значенні ціннісним та емоційним) спричинює наростаюче відчуття непевності та ляку, під час наближення до кордону. Кордон є особливим критичним місцем, за яким починається інший, незрозумілий світ [9, с. 143]. Водночас, наявність кордонів означає можливість їх подолання та співпраці, саме тому жоден кордон не можна вважати не цілком замкнутими і не цілком відкритим [4, с. 213]. Перетинання кордону є дійством знаковим та значущим, це розширення меж світогляду, духовне збагачення і розвиток. Подолати кордон – означає вийти за межі власного, комфортного і зрозумілого світу, перейти у місце чуже або ж звернути увагу на раніше непомітне. Подолання розмежовуючи ліній завжди таїть у собі поступ вперед.

Варто зазначити, що кордон є умовним місцем на пограниччі. Сам термін «пограниччя» за словами В. Міньоли вказує на простір «між», на «буття і процес на кордоні» як лінії, смуги, що розмежовує. Тут варто говорити не про ізоляцію, а про потенційний діалог між соціальними, культурними, економічними та політичними партнерами «кордону», тобто пограниччя [1, с. 64]. Отже, як ми бачимо, в саме пограниччя належать абсолютно цілком лише певній культурі або державі, певною мірою перехідна територія, своєрідний коридор, де відбувається плавний перехід від однієї культури до іншої. Спільна територія, на якій культури невідворотно вступають у певні стосунки, долаючи часто своє упередження та стереотипи. Вдало описав відносини на пограниччі Ю. Лотман, розповідаючи про традицію ставлення у Київській Русі до племен кочівників, які селилися на межі держави. Вони носили назву «наші погани» («поганий» – тобто «чужий», «нехрещений», «язичник»). Такі племена разом з руськими князями ходили в походи на племена варварів [4, с. 222]. Це демонструє нам те, що пограниччя здатне поєднувати різні соціальні групи, які наділені відмінними світоглядними принципами, відмінними культурними традиціями і віросповіданням.

Поєднуючий чинник може бути настільки потужний та значимий, що здатен навіть утворитися певний однаковий простір із спільними архітектурними рисами і особливостями. Як зазначає Б. Бахтєєв, аналізуючи історичний та культурологічний розвиток Донецька, простір усього Донецького вугільного басейну має спільний, однаковий вигляд: «перетнувши близький російський кордон, мешканці Донбасу бачать те саме, що й удома. Такого помітного контрасту в побутовій культурі обабіч кордону, як, скажімо, між Сумською областю України та Курською областю Росії, там немає» [2]. Така схожість поясню-

ється процесом інтернаціоналізації, який стимулювався та розвивався в межах Радянського Союзу, що, своєю чергою, сприяв розвитку пограничних територій, бо за умов інтернаціоналізації розвиваються кордони, натомість стають явними спільні риси, які наділяються здатністю поєднувати.

Нині радянську ідеологію заміняє глобалізація. Адже під час глобалізації фізичні параметри стають вторинними, тоді як увиразнюються соціокультурні процеси на певній території [1, с. 59]. Відстань теж нівелюється, адже кордони «стираються», натомість формується спільний культурний та інформаційний простір, що може породжувати нові культурні здобутки.

Головною характеристикою теперішнього часу є значне прагнення культур до відкритості. Налаштованість до взаємного збагачення й взаємної співпраці є запорукою виживання та розвитку сучасних культур. Нині майже не залишилося цілком замкнутих країн: навіть найконсервативніші культури піклуються про власний міжнародний імідж, відшукують можливості співпрацювати та впливати на інших. Сучасний світ все більше набуває рис «межовості», суспільства все частіше розуміють, що існування в координатах «свій – чужий» є тупиковим, для просування вперед необхідне збагачення і порозуміння з іншими цивілізаціями на усіх рівнях: культурному, політичному, економічному та соціальному. Наймодернішим і найрозвинутішим у цьому сенсі є саме пограниччя, адже подібна співпраця існує в його межах від самого початку, це певна його вроджена риса.

Пограниччя є відкрите до сприйняття нового, існування на кордоні, наближення до іншої культури, сприяє тому, що на цій території відбувається збагачення культури, творення знакових для неї речей та подій. Однак не варто вважати, що на пограниччі відбувається процес асиміляції, бо прикордонні території також виступають своєрідними «консерваторами культури». Дослідниця І. Олюніна у своїй роботі «Досвід вивчення Білоруського Полісся у польській історіографії» слушно зазначає: «Прикордонні регіони з часом акумулюють культурний і соціальний досвід декількох традицій. Вони консервують цей досвід і формують манеру взаємин з навколишнім світом. Будь-які зміни соціального, економічного, культурного плану відбуваються тут із великими труднощами, набуваючи неповторної специфіки, коли вже до наявних традицій додаються нові, неспроможні цілком витіснити або замінити старі» [8, с. 145]. Отже, зважаючи на ці слова ми можемо припускати, що пограниччя відіграє надзвичайно важливі функції: накопичення і збереження та розвитку. З одного боку, куль-

тура, також завдячуючи пограниччю, збагачується та розвивається, набуває нових для себе рис. А з іншого боку – на пограниччі відбувається збереження ідентичності та власної культурної самостійності.

Самоідентифікація закладена від самого початку буття кожного народу. Усвідомлення власної приналежності до кожного етносу, який живе не тільки сьогодні, а був у минулому і житиме в майбутньому, є надзвичайно потужним і не надто легко «розмивається» під дією нових тенденцій сучасності. Першопочатковою формою самосвідомості, культурної ідентичності є зв'язок із рідною землею, буквально – місцем власного проживання. Він є давнішим, предтечею формування нації. Це підтверджує існування в білоруській культурі феномену «тутешності». Поняття «тутешності» почало зароджуватися у великолитовську епоху історії Білорусі, воно є своєрідною ланкою у формуванні національної ідентичності, ланкою в ланцюгу «литвин – «тутешній» – білорус» [5, с. 131]. Тобто ми можемо говорити про те, що «тутешність» може слугувати підтвердженням того, що пограниччя може є не тільки активним провідником нових культурних течій, місцем, з якого культура отримує нові резерви для розвитку, а й певним каталізатором, який здатен «провокувати» до глибокого самоусвідомлення зв'язку з певною землею, не просто як з територією, а як з батьківщиною. Тоді пограниччя наділяється знаковими, можна навіть сказати метафізичними рисами, воно стає духовною цінністю, стає частиною ментальності. Подібне явище добре ілюструють слова сербського діяча В. Драшковича, який наголошував на тому, що серби мають священний обов'язок боронити Косово, бо воно «фундамент народу і держави, символ і джерело всього, що робить нас сербами і християнами» [10, с. 38]. Тут ми бачимо, що пограниччя, як і будь-яка інша територія, може трактуватися як «колиска народу», відправна точка, періодичне повернення до якої означає повернення до власної сутності, традицій, наближення до розуміння характеру власного етносу.

Такий принцип збереження традицій може бути також результатом того, що пограниччя розташовується на кордоні, що воно є місцем активного впливу іншої культури: на пограниччі, можна сказати, виробився певний захисний механізм, який зберігає першооснови оригінальної культури кожного народу, тим самим створюючи перед нами певний парадокс, який можна охарактеризувати словами «розвиваючи – зберігати».

Цікавою також є роль людини, яка живе на території пограниччя. На думку польської письменниці О. Токарчук, мешканець Пограниччя виконує креативну функцію: «Людина пограниччя мала б свідомо

розуміти відносність певних понять, які поза пограниччями нерідко витлумачуються буквально і смертельно поважно. Пограниччя є тим районом, що ставить під сумнів нашу належність до чогось сталого. Ця людина здатна змінити думку, дивитися з різних перспектив, відкрита до чогось нового, що поза межами пограниччя, у сталих соціумах, може видаватися дивним і недобрим. Людина пограниччя ліберальна, що в Польщі трактують із негативним підтекстом. Людина пограниччя покликана навчати інших розуміти те, що реальність різнорідна» [7]. Справді, людина пограниччя має певні особливості характеру. Ми можемо з упевненістю говорити про те, що мешканець пограниччя здатен і до поєднання рис кількох культур, здатен ідентифікувати себе одночасно із кількома культурами.

Прикладом такої людини може слугувати Бруно Шульц – художник єврейського походження, який мешкав в Україні і писав польською мовою. Він знаходився під дією одночасно кількох культур та традицій, що дозволило йому створити свій власний стиль, власні цінності і погляди. І в цьому полягає унікальність людини пограниччя, людини, яка живе на перехресті кількох культур, часто змушена шукати власну культурну самостійність, створювати власну систему знаків, якою спілкується з навколишнім світом. Це також провокує до створення самостійності, яка часто межує з упертістю, стремлінням жити лише за власними переконаннями.

Спільноти, що живуть на пограниччі, водночас є самодостатніми й інтровертними, замкненими у собі. Іноді це призводить до того, що будь-яка дія ззовні нерідко сприймається як щось шкідливе та неприйнятне і, як результат, зустрічає протидію: Б. Бахтєєв стверджує, що будь-які спроби інтеграції мешканців донецького регіону в загальноукраїнську культуру можуть проходити із труднощами, бо: «Мешканці регіону усвідомлюють його частиною України – принаймні номінальною, але разом з тим вони протиставляють його «сільській Україні». Усвідомлення окремоті Донбасу, його особливості – то і є підвалини регіонального патріотизму. «Ані Україна, ані Росія», «ланцюг, що нерозривно поєднує Україну та Росію», – такою, згідно з регіональною ідеологією, є місія Донбасу» [2]. Часом така самодостатність може приводити до проявів юридичного нігілізму: мешканці молдовського прикордонного села Паланка категорично протестували проти передачі Україні території біля села, хоча вона є обумовлена міжнародними двосторонніми домовленостями в обмін на територію Джурджулешти. Причому, важливими є слова голови селища про те, що «Ми категорично проти, і не поступимося ні п'яддю землі, зали-

шеної нам нашими предками. Вважаю, що цей свій обов'язок ми повинні виконати до кінця» [6], тим самим підтверджуючи наші тези про те, що землі пограниччя є надзвичайно важливою територією, яка сприймається як спадок предків і духовно важлива земля.

Проте варто розуміти, що ця самотність пограничних територій не є негативною та загрозовою тенденцією. Потрібно зважати на те, що описана вище самодостатність є природнім явищем, звичним і традиційним процесом, який відбувається в межах пограниччя. Власне, зважуючи на те, що кожен мешканець пограничних територій так чи інакше творить власну систему культурних кодів, що, своєю чергою, сукупно створюють єдине культурне середовище того чи іншого пограничного регіону, то й гордість і переконаність у його оригінальності та досконалості є цілком нормальним. Це формує своєрідний регіональний патріотизм, який часом може бути сильнішим, ніж патріотизм до країни, громадянином якої є та чи інша особистість. Часто ми можемо уявляти свій регіон як дещо ближче і рідніше, ніж країна в цілому. Тим паче, якщо в цьому регіоні домінуючою є відмінні від загальнодержавних культурних кодів, тоді їх оборона є деякою мірою справою честі.

Подібне ставлення до пограниччя як певного духовного скарбу може також призводити до конфліктів на цій території. Загалом, непорозуміння на пограничних територіях (так само як і будь-де) відбуваються через конфлікт цінностей. Але оскільки ми говоримо про Пограниччя як про деякий простір існування культур, то на цьому просторі може відбутися зіткнення основоположних цінностей певного етносу. Його причиною здатні слугувати корінна різниця між віросповіданням, бажання побудувати монолітну державу-імперію, звідки усі інші, чужі елементи поволі витискаються. Конфлікти зароджуються від нагнітання взаємної нетерпимості, коли представники іншої національності або іншого віросповідання негативно міфологізуються, їм приписуються темні риси, вони, як правило, звинувачуються у злочиному впливові, бажанні порушити суверенність країни і зруйнувати усталений спосіб життя.

Активувати взаємну неповагу можуть як і економічні негаразди, так і політичні маніпуляції або діяльність шовіністичних сил. Взагалі, коли ми говоримо про пограниччя як про певне місце, де відбувається збереження культурних традицій й водночас співпраця з іншою культурою, то повинні зважати на те, що часто тут зберігається взаємна настороженість. Стосовно цього, ми знаходимо влучні слова у статті Б. Бердиховської та Я. Куроня «Холодне пограниччя», де зачіпається тема взаємної польсько-української співпраці: «...з обох боків кор-

дону є люди і середовища, які не хочуть цієї співпраці. Мало того, будь-яку співпрацю вони вважають зрадою національних інтересів. Якщо не зважати на активність цих середовищ, то завжди будемо на-трапляти на більші чи менші інциденти» [3]. Однак існування таких груп людей властиве не тільки пограниччю, але й, погодьтеся, узагалі будь-якому суспільству взагалі.

Завершуючи розгляд і аналіз проблематики пограниччя, ми можемо стверджувати, що маємо справу із складним соціокультурним явищем, яке містить в основі своїй певні механізми, що й становлять оригінальну мозаїку, властиву лише пограниччю.

Першим таким механізмом є процес подолання кордону, нівелювання розподільчих смуг, життя на межі культур. Саме цим і відрізняється пограниччя від інших регіонів: неймовірною і неповторною можливістю бути між двох світів, служити місцем зустрічі (іноді кардинально протилежних) систем цінностей. Жодна культурна чи історична територія не містить у собі стільки внутрішньої енергії, що застосовується до активної дії як пограниччя. Часом, щоправда, ця енергія набуває руйнівних якостей, коли на пограничних територіях зароджуються конфлікти, які здатні перерости у складні, затяжні і кровопролитні війни, але це швидше прикрі винятки: більшою мірою пограниччя – місце, де відбуваються конструктивні процеси розвитку культури, місце, завдяки якому цивілізація набуває нових властивостей, тим самим маючи змогу до нормального життя у сучасному світі.

Іншим не менш важливим процесом є механізм збереження автентичної культури етносу, який полягає на тому, що пограниччя часто асоціюється із ідентичного етносу, є певним чинником національного самоусвідомлення. Також воно трактується як певне духовне багатство, священні землі й спадок предків, який будь-якою ціною варто боронити, адже він є частиною внутрішнього світу багатьох людей певної національності. Саме це також є одним із факторів створення конфліктів на території пограниччя.

Важливою дійовою особою пограничних регіонів є люди, які мешкають там. Можна говорити про те, що вони виконують певну креативну функцію, творячи певним чином власний культурний простір наповнений їхніми, часто навіть дивними, несхожими вартостями. Однак цінність вони можуть мати доволі значну, а тому будь-які інші часто бувають приречені на витіснення. Однак не варто стверджувати, що тут криється якась певна загроза, оскільки такі прояви є не надто агресивні і не дуже значні.

Пограниччя є явищем доволі неоднозначним, навіть парадоксаль-

ним. У його межах не відбуваються однозначні події із однозначними результатами, воно багатогранне й багатозначне, йому властива різновекторність розвитку. Пограниччя постійно змінюється і саме це спонукає до нових досліджень.

### Література:

1. Адвилонене Ж. Проблематика и возможности понятия «Пограничье» / Перекрестки – № 2-4. – 2008. – С. 57-89.
2. Бахтеев Б. Втрачений Донбас [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.svoboda.com.ua/index.php?Lev=archive&Id=5753> (24.07.2010).
3. Бердиховська Б., Куронь Я. Холодне пограниччя [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [www.ji.lviv.ua/n14texts/berdyh.htm](http://www.ji.lviv.ua/n14texts/berdyh.htm) (08.08.10).
4. Бреский О., Бреская О. От транзитологии к теории Пограничья. Очерки деконструкции концепта «Восточная Европа». – Вильнюс: 2008. – 336 с.
5. Дзермант А. Метафизика «тутейшести» / Перекрестки. – № 14. – 2008. – С. 130-149.
6. Димовський Д. Жителям молдавського пограниччя міжнародні договори – не указ [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.day.kiev.ua/288675> (08.08.2010).
7. Кабачій Р. Людина пограниччя [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ut.net.ua/art/166/0/3059> (04.08.2010).
8. Олюніна І. Досвід вивчення Білоруського Полісся в польській історіографії / Схід-Захід: Історико-культурологічний збірник. – Випуск 8. – 2006. – С. 145-152.
9. Kowalski P. Granica próba uporządkowania kategorii antropologicznych [w] Pogranicze jak o problem kultury, redakcja naukowa Smolińska T. – Opole, 1994. – С. 143-152.
10. Pawłowski K., Kosowokonflikt i interwencja, Lublin 2008. – 257 s.



УДК 008

Олеся Гоцук

## ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

*У цій статті аналізуються основні тенденції зміни культурної ідентичності внаслідок впливу на неї глобалізаційних процесів. Звертається увага на поняття «глобальна ідентичність», яке є одним із ключових понять у сучасному дискурсі.*

**Ключові слова:** культурна ідентичність, глобалізація, глобальна ідентичність.

**O. Hoschuk. The problem of cultural identity in the situation of globalization**

*This article analyses main tendencies of a change of cultural identity as a result of influence global processes on it. The author pays attention on the notion «the global identity» which is one of the fundamental notions in the modern discourse.*

**Key words:** cultural identity, globalization, global identity.

**A. Гоцук. Проблема культурной идентичности в условиях глобализации**

*В данной статье анализируются основные тенденции изменения культурной идентичности впоследствии влияния на нее глобальных процессов. Обращается внимание на понятие «глобальная идентичность», которое есть одним из ключевых понятий в современном дискурсе.*

**Ключевые слова:** культурная идентичность, глобализация, глобальная идентичность.

Сучасний світ у багатьох важливих відношеннях перетворився на єдину систему внаслідок зміцнення стосунків взаємозалежності, в яких сьогодні фактично заангажована кожна людина. Глобалізація впливає на соціокультурні, психологічні і моральні засади та форми буття людей. Руйнується попередній звичайний спосіб життя, натомість виникає своєрідний «світ без опори», в якому не завжди просто визначити пріоритети й однозначні світоглядні орієнтири. Як зазначає Є. Гіденс, «помилково вважати, що глобалізація стосується лише великих систем на кшталт світового фінансового порядку. Глобалізація



– це не тільки про те, що «ген там», про щось дистанційоване й надто віддалене від індивіда. Вона також стосується феномену «ось тут», що впливає на інтимні і персональні сторони нашого життя» [3, с. 126].

Сучасні інтеграційні процеси спонукають до універсалізації людських цінностей, тому нині особливо актуальною постає проблема розуміння індивідом відмінностей як расових, етнічних, релігійних, так і культурних. Актуальні контакти між представниками різних країн дають можливість познайомитися з культурними надбаннями один одного, але, разом з тим, можуть призвести до поступового стирання культурної самобутності.

Це справді всеохоплюючий процес, що супроводжує перебудову культурного поля нації відповідно до тих кардинальних змін, які відбуваються в її житті. Річ в тому, що така перебудова, як правило, починається із переосмислення сфери пам'яті як компонента культури. Щоб не втратити відчуття власного «Я» перед загрозою суцільної уніфікації, що її несе із собою глобалізація суспільного життя, варто звернутися до власних джерел у пошуках ґрунту, потрібно знайти ті цінності та пріоритети, які б сформували базис для нашої ідентичності.

Буде доречним зазначити, що про ідентичність по-справжньому починають говорити тільки тоді, коли вона опиняється в кризовій ситуації. Так й у сучасному світі «проблема, яка мучить людей, – пише З. Бауман, – в тому, яку ідентичність вибрати і як зуміти вчасно зробити інший вибір, якщо раніше вибрана ідентичність втратить цінність чи позбавиться спокусливих рис, головною і найбільш дражливою проблемою є не те, як знайти своє місце в жорстких межах класу і, знайшовши його, зберегти і уникнути визнання; людину дратує підозра, що межі, за які вона з такими труднощами проникла, незабаром зруйнуються і зникнуть» [1, с. 56].

Руйнування попередніх ідентичностей потребує формування нових, співвідносних з глобалізаційними викликами. В зв'язку з цим поширення набуває феномен «глобальної ідентичності» як певна міксація усіх попередньо запропонованих видів ідентичності.

Розглядаючи цей конструкт, потрібно зауважити, що він призначений для тих людей, які не відчувають глибокої прив'язаності до своєї батьківщини, її культури, а визначають себе як своєрідних «громадян світу». Носії такої ідентичності характеризуються універсалізацією поглядів, стереотипів та цінностей, це певний тип «суверенного споживача, що пересувається в океані глобальної культури без будь-яких меж, окрім його власної волі» [6, с. 136]. Вони можуть відносно легко ідентифікувати себе в різноманітних площинах, адже глобальна іден-

тичність як сукупність головних рис різних видів ідентичності дозволяє пристосуватися до всіх можливих викликів, що отримує сучасна людина. Глобальна ідентичність є оптимальним варіантом для тих, хто не бажає протиставляти себе світовому порядку, а прагне комфортності у цій ситуації.

Неодмінно варто зауважити, що такий вид ідентичності доступний не кожному – це своєрідний привілей найбагатших членів суспільства, які формують еліту глобалізації. Виховання таких суб'єктів починається іще з навчання в спеціалізованих школах, які постають як основні місця передачі світової культури, адже там за допомогою ігор та практичних прикладів учні навчаються дистанціюватися від своєї національної належності, а як моделі ідентифікації їм пропонуються ролі тих, хто приймає рішення, веде переговори, має владу. Саме ці люди і уособлюють так звану «нову людину», яка і є носієм глобальної ідентичності.

Людина з новим типом ідентичності народжується зараз у планетарних мегаполісах з такими якостями, як убезпеченість від шовінізму, здатність стрибати через кордони. Користуючись можливостями, які надає нова «технологічна всюдисущість» (мобільні телефони, супутниковий зв'язок, електронна пошта тощо), а також дивним станом піднесення, забезпеченим відчуттям того, що ти ні з ким і при цьому будь з ким, що ти спілкуєшся, не сидючи при цьому обов'язково вічна-віч, людина глобалізації почувається в контакт з іншими та мобільною. Такий стан дає їй змогу узагальнювати мудрість кіл, що їх вона перетинає, та розвивати «міжкультурне» розуміння на півдорозі між усіма культурами. Людина з глобальною ідентичністю переконана, що «майбутнє кожного ліпиться в масштабі світу» [6, с. 140].

Однак поширення такого виду ідентичності сприятиме загостренню проблеми нівелювання культурної, національної самобутності, що є неприйнятним. Окрім того, такий вид ідентичності є нестійким, неглибоким, адже глобалізація не створила ґрунтовної системи цінностей, яка б сприяла процесу самоусвідомлення людини. Як реакція на це утворення шириться супротивний рух пошуку суб'єктом своєї власної чи спільнотної ідентичності через регіональні прояви (захист мов, місцевого спадку), релігійної ідентичності (іудейський, християнський та ісламський фундаменталізм), статевої ідентичності (радикальний фемінізм, рухи гомосексуалістів), а також ідентичності етнічної [7, с. 33]. Глобалізація і ці так звані «захисні» ідентичності не завжди протистоять одна одній, а часто проявляються як логіка спільної присутності, як рефлексивні процеси, що живлять один одного.

Отже, сьогодення показує бівалентність становища ідентичності людини. З одного боку, посиленню культурної ідентифікації сприяє те, що культурні особливості менш підвладні змінам, аніж економічні чи політичні. Внаслідок такої ригористичності їх значно важче сумістити, а у випадку конфліктної ситуації – звести до компромісу.

Однак з іншого – позиції потрібно врахувати вплив глобальної культури, експансія якої сприяє руйнуванню культурних ідентичностей світу. Адже механізми впливу глобальної культури на масову свідомість спричиняють знищення ментальних систем, які вкорінені в автентичних культурах. Якщо ці притаманні національній свідомості народів схеми не збігаються із стереотипами, установками, образами глобальної культури (а це здебільшого так і є), то національна культура вимушена виробляти трансформаційні схеми для того, щоб засвоювати те, що їй чуже, щоб у якийсь спосіб відповідати вимогам глобалізаційних тенденцій у світі. В остаточному рахунку відбуваються зміни культурної ідентичності народів, які підпадають під масовий вплив глобальної культури, які врешті-решт приводять до кризи ідентичності. Саме таку ситуацію ми можемо спостерігати в сучасному світі. Так, науковець А. Чумаков взагалі зазначає, що «будь-хто, хто хоче зрозуміти сучасний світ, навряд чи досягне своєї мети, не зрозумівши логіки кризи ідентичності» [5, с. 35].

Визначальними чинниками кризи ідентичності є комунікативно-практичний розрив між людьми, між людьми і суспільством, людьми і державою; нігілістична деградація моральних цінностей; проблема взаємодії з технічним світом, інформаційним потоком; поширення глобальної культури, що не може стати базисом для створення нових ідентичностей.

Аналізуючи сучасну ситуацію, стає очевидно, що фундаментальні перетворення, радикальні суспільні зміни призвели до глибокої кризи у сфері конструювання та підтримання ідентичностей. Світ сьогодні перебуває у пошуку нової ідентичності. Виникла ситуація, коли у масовому масштабі, але на рівні індивідуальної свідомості, необхідно розв'язати питання «Хто я/ми»? Навіть економічні проблеми відходять на другий план порівняно з неможливістю культурної самовизначеності, а, значить, і подальшої перспективи. У зв'язку з цим активний пошук ідентичності сьогодні – це процес пошуку свого місця у світі, що стрімко глобалізується і водночас локалізується, це спроби відповісти на питання: «Як продовжувати бути тим, чим я був, у світі, де те, чим я є, вже не існує?».

### Література:

1. Бауман З. Идентичность в глобализирующемся мире // Бауман З. Индивидуализированное общество. – М., 2002. – 381 с.
2. Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя. – К.: Альтерпрес, 2004. – 429 с.
3. Гончаренко Л. Формування культурної ідентичності індивіда [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [www.nbuv.gov.ua/portal/soc\\_gum/pedalm/texts/2008-1/018.pdf.html](http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/pedalm/texts/2008-1/018.pdf.html) (03.02.09).
4. Горський В. Глобалізація як проблема сучасного українського культурного життя // Мандрівець. – 2003. – № 3. – С.18-25.
5. Коробейникова Л. Философские аспекты глобализации. – Известия Томского политехнического университета, 2003. – № 6. – 306 с.
6. Мартен Д. Метаморфози світу: Соціологія глобалізації / Пер. з фр. Є. Марічева. – К.: Вид.дім «КМ Академія», 2005. – 302 с.
7. Чумаков А. Глобализация и космополитизм в контексте современности / Вопросы философии. – № 1. – 2009. – С. 32-39.
8. Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис / Пер. с англ.; общ. ред. и предисл. А. В. Толстых. – М.: Прогресс, 1996. – 255 с.

УДК 316.7:32

Адріана Гавришкевич

**РОЛЬ «ІНШОГО» У ФОРМУВАННІ УКРАЇНСЬКОЇ  
НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У СУСПІЛЬНО-  
ПОЛІТИЧНИХ ПОГЛЯДАХ ДМИТРА ДОНЦОВА**

*У статті розглядається місце і роль «Іншого», конструювання якого є необхідним для кожної національної спільноти.*

**Ключові слова:** нація, ідентичність, іншування.

***A. Gavyrshkevych. Role of «Other» in the formation of Ukrainian national identity in the socio-political views of Dmitryu Dontsov***

*The article deals with the place and role of the «Other», construction of which is necessary for each national community.*

**Key words:** nation, identity, othering.

***А. Гавришкевич. Роль «Другого» в формировании украинской национальной идентичности в общественно-политических взглядах Дмитрия Донцова***

*В статье рассматривается место и роль «Другого», конструирование которого необходимо для каждого национального сообщества.*

**Ключевые слова:** нация, идентичность, иначесть.

Закономірністю є те, що нація як політична, культурна та духовна спільнота формує свої упередження чи стереотипи крізь призму її історичного розвитку. Поняття ідентичності вважається основоположним у націотворенні. У суто традиційному розумінні національну ідентичність можна було б визначити як комплекс спільних переконань, позицій і вірувань, вироблених у процесі формування окремішності спільноти. Тут важливо зазначити, що національну тожсамість чи ідентичність можна сконструювати лише у зіставленні з іншим. І тут, власне, і виникає питання іншування.

Очевидно, що роль чужого в багатьох випадках відводиться внутрішнім ворогам («близьким чужинцям»). Про це пише у своїй монографії Ольга Гнатюк. «Ми» – скарбниця всіх своїх цінностей, а «вони» становлять для «нас» загрозу [6, с. 63]. Проте формування категорії внутрішнього ворога має позитивний бік, оскільки спонукає до кон-

солідації, а потім до гомогенізації спільноти. І такий спосіб становлення чи захисту власної ідентичності є найпоширенішим. Один із польських соціологів о. Ян Анджей Ключовський говорить, що якщо «ми» втрачає чуття ідентичності, то намагається його в собі повернути за допомогою агресії в ставленні до «вони» [8]. Цілком зрозуміло, що о. Ян Ключовський має на увазі перекладання проблеми на «іншого», з глибоким переконанням, що проблема полягає не в «нас», а в «них», і що всі негативні риси проектується на «чужого». О. Гнатюк стверджує: «Дискурс, що зосереджується на «чужому», «іншому», містить в собі як і позитивні, так і негативні сторони. Позитивним є те, що він сприяє внутрішній консолідації та гомогенізації спільноти, – все ж відвертає увагу від важливих внутрішніх проблем: суспільних, економічних, тощо. Тому, попри тимчасову показну корисність, такий дискурс містить і негативну сторону, оскільки зосереджує в собі агресивне і конфліктне ставлення по відношенню інших національних спільнот» [6, с. 64].

Створення повноцінного українського етносоціального організму в межах власної державності, який би відповідав вимогам та стандартам сучасного цивілізованого європейського життя – це питання, якому присвятив своє життя глибокий аналітик і дуже своєрідний мислитель Дмитро Донцов (1883-1973).

Кожна нація має спільну історичну пам'ять і повертається до своїх спогадів та традицій. У своїй праці «Де шукати наших історичних традицій» Д. Донцов ставить питання: якими традиціями має йти українська нація [1, с. 31]. Відповідаючи на своє поставлене питання закликає вибирати, зазначаючи, що для одних царат – історичний ворог і боротьба з ним є нашою історичною традицією; для інших – царизм – це і є українські історичні святощі [1, с. 31]. Однак для Донцова – «обирати» потрібно з розумінням. У цьому випадку, Донцов апелює до старих літописів і хронік, у яких поняття «наша земля» протиставляється Москві як чужині [1, с. 67].

Для кожної нації чи спільноти важливим чинником є консолідація, як і для її єдності, так і проти ворога. «Щоби ми не робили, які б завдання не ставила перед нами історія, все спиняємося перед одною і тою самою загадкою-сфінксом, що хоче з'їсти нас» [4]. На думку Д. Донцова, питання «Іншого» чи ворога є одним із основних елементів націотворення. Тільки потрібно визначитися з об'єктом ворога, проти якого здійснювати боротьбу. Образ якого ворога мусить містити українська ідея? Таке питання ставить Д. Донцов перед собою та перед українською нацією загалом. Він неодноразово стверджував,

що московський імперіалізм завжди вороже ставився і ставитиметься до самостійності України. «Цей реальний ворог не позбавлений міфичності. Архетип ворога «москаля», створений українською нацією за час її формування. Саме образ ворога «москаля» панував серед воїнів УПА, а з ними, як найактивнішою групою, в Західній Україні» [5].

Беручи собі за мету стати нацією, українство повинно знати, що починає велику й небезпечну гру, яка вимагатиме від учасників витривалості. Під грою Д. Донцов має на увазі боротьбу, під учасниками – Україну та Росію [2, с. 197]. Іншими словами, конфлікт між Україною і Росією однозначно виключає будь-які компроміси, лише вимагає боротьби, з перспективою знищення однієї сторони або другої. Іншого шляху немає для України, особливо, коли перед нею стоїть такий противник, як більшовизм.

Образ «Іншого» Д. Донцов наділяє певними рисами. Серед них – ізолюваність та замкнутість Росії від світу. Мислитель наводить цитуату Белінського: «Росія була провінцією, Росія жила ізолюваним життям, чужа інтересам людськості, зв'язана з ними тільки механічно. Народи європейської формації мали внутрішньоісторичне значіння, виражали своїм життям ідею» [4]. Крім того, – це дух самодержав'я та автократизму: «Дух самодержав'я чи більшовизму – це не лише дух царських бюрократів чи сталінських вельмож, – це дух всього московського народу» [7, с. 7]. Ще одна риса, притаманна Росії – це заміна християнської релігії «євангелієм» комунізму – «...це нова диявольська сила, надихана негнutoю вірою, духом безоглядної комбативності й почуттям свого апостолату» [2, с. 510]. Ще одним важливим елементом російської вдачі є варварство: «...це дикунська вдача, байдужа до святости даного слова, до всякого правдивого почуття, до справедливості» [7, с. 8]. Не менш важливою ознакою виступає російська аморальність та маріонетковість: «Все в московській вдачі – тріумфуюча брехня, облуда і обман, брак всякого аморального сенсу, відсутність поняття права і обов'язку. Московщина – це суспільство, упорядковане страхом. Це суспільство чи ця імперія – це орда номадів та кочовиків. Кожний з них – замаскована маріонетка» [7, с. 8]. Сюди належить ще одна неприйнятна українській ідеї риса – матеріалізм: «Для українського, так само як для кожного іншого [європейського] народу, що в своїй внутрішній і зовнішній силі загрожений гангреною матеріалізму, – єдиний рятунок є в ясно концептованій протибільшовицькій доктрині, в повороті до власних традицій. Цю гангрену матеріалізму ми зможемо подолати тільки силою відродженого з джерел наших власних традицій животворящого

Духа» [2, с. 541-542]. Характерним для російського народу, що є неприбутим європейським націям Д. Донцов вважає їхню завойовницьку політику: «...внутрішній потяг цієї орди завойовувати, підбивати інші народи, красти, мордувати і панувати. А москалі називають це своєю месіанською ідеєю» [7, с. 9].

Тому в одній із найбільш визначніших своїх праць «Націоналізм» Д. Донцов закликав до орієнтації українського суспільства, яке є антиподом російського на загальноєвропейське (західноєвропейське). Також Д. Донцов виступав за боротьбу і опір імперському націоналізму Росії і шовінізму Польщі, їхніх чужих ідей та ідеалів. Обґрунтовуючи свої погляди, український ідеолог представляє теорії про існування двох світів – латино-німецького та московсько-азійського, які за своєю суттю є антагоністичними. Межа цих світів проходить по східній частині етнічних кордонів України. Таким чином, стає зрозумілим погляд Д. Донцова про те, що українська зовнішня політика повинна бути орієнтована на Європу. «...Це західно-європейські концепції сім'ї, громади, власності, це основа органічності нашої культури, особистої ініціативи, соціальної окресленості та виразності, сформованості, ієрархії, не числа, особистої активності, не анархії, ідеалізму, не матеріалізму» [3, с. 223]. Ідеалізуючи європейську культуру, традицію, цінності, Д. Донцов на підтвердження своїх поглядів цитує французького есеїста і філософа Поля Валері: «...Скрізь, де домінує європейський дух спостерігається максимум потреб, максимум праці, максимум капіталу, максимум віддачі, максимум амбіцій, максимум могутності, максимум змін у зовнішній природі, максимум відносин і змін. Цікаво, що для європейця не має значення ні раса, ні мова, ні звичаї, а важливі устремління і широта волі...» [3, с. 223]. Можна стверджувати, що Д. Донцов очевидно прирівнює європейську культуру з українською, для якої також важливі дух прагнення, волі та свободи. Натомість протиставляє цим культурам російську ідею, з іншими, відмінними і невластивими європейській, зокрема, українській націям цінностями та переконаннями.

Аналізуючи праці українського ідеолога Д. Донцова, можна зауважити, яке визначальне місце відводить мислитель українській нації і як прагне бачити її європейською, незалежною, сильною. Все це можливо досягнути у випадку спільної боротьби проти об'єкта її ворога. Обов'язок кожного свідомого громадянина повинен полягати в протистоянні всьому чужому для відродження і укріплення української ідеї.



**Література:**

1. Донцов Д. Де шукати наших історичних традицій. – К.: МАУП, 2005. – 136 с.
2. Донцов Д. Дух нашої давнини. – К.: МАУП, 2005. – 542 с.
3. Донцов Д. Націоналізм. Вінниця: ДП «ДКФ», 2006. – 232 с.
4. Донцов Д. Росія чи Європа [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [www.ukrcenter.com/Library/read.asp?...](http://www.ukrcenter.com/Library/read.asp?...)
5. Баган О. Дмитро Донцов і виклики ХХ століття. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [dontsov.info/index.php?...donscov...](http://dontsov.info/index.php?...donscov...)
6. Гнатюк О. Прощання з імперією. Українські дискусії про ідентичність. – Критика, – К. 2005. – 526 с.
7. Кюстін А. Правда про Росію. – К.: «Ярославів Вал», 2009. – 241 с.
8. Kłoczowski J. A. Tożsamość, tolerancja, konflikt. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [archiwum2000.tripod.com/.../lastaw.html](http://archiwum2000.tripod.com/.../lastaw.html).

# **ІНФОРМАЦІЙНЕ СУСПІЛЬСТВО І НОВІ ВИМІРИ КУЛЬТУРИ**

УДК 7.01

Віталій Даренський

## ХТО Є СУБ'ЄКТОМ «ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА»?

*У статті аналізується специфічний суб'єкт сучасного інформаційного суспільства. По-перше, суб'єкт, що пасивно формується у цьому типі суспільства (суб'єкт з контрольованими бажаннями). По-друге, суб'єкт, що креативно відповідає на його «загрози» (суб'єкт глибинного спілкування).*

**Ключові слова:** інформаційне суспільство, суб'єкт, глибинне спілкування.

### ***V. Darenskiy. Who is a subject of informational society?***

*The specific subject of informational society is analyzed in this article. Firstly, the subject, passively formed here (subject this controlled desires). Secondly, the subject, actively answering on its «disasters» (subject of «inner communication»).*

**Key words:** informational society, subject, inner communication.

### ***В. Даренський. Кто является субъектом информационного общества?***

*В статье анализируется специфический субъект современного информационного общества. Во-первых, субъект, который пассивно формируется в этом типе общества (субъект с контролируемые желаниями). Во-вторых, субъект, который креативно отвечает на его «угрозы» (субъект глубинного общения).*

**Ключевые слова:** информационное общество, субъект, глубинное общение.

«Класики» концепції інформаційного суспільства (Д. Белл, Й. Масуда та інш.) зазвичай вбачали у ньому нову утопію, яка призведе до фундаментальної трансформації суспільства у суто позитивному напрямі. Зокрема, Й. Масуда стверджував, що «інформаційне суспільство гарантуватиме існування більш активних вільних об'єднань, бо люди будуть вивільнені від турбот про харчування і одержать більше можливостей для реалізації часо-цінностей майбутнього. Становлення комп'ютопії відбуватиметься шляхом переходу від простих ко-

оперативних товариств, у яких чимала частина часу ще витрачається на підтримання існування, до динамічних і творчо вільних об'єднань. Люди, згуртовані спільною метою, створять нові вільні спілки, саме такі, що завжди орієнтовані на вільну активність і творчу участь кожного» [4, с. 44]. Звичайно, не можна заперечувати тих конкретних *суб'єктивних* переваг, які ми отримуємо за допомогою інформаційних технологій. Утім, в іншому, набагато більш суттєвому вимірі буття, що пов'язаний із найглибшими структурами і змістом людської суб'єктності, замість переваг ми отримуємо дещо зворотне. Отже, найбільш актуальним наразі стає аналіз того, яким чином інформаційне суспільство трансформує людську суб'єктність?

Серед сучасних дослідників, як українських, так і зарубіжних, існує вже значна кількість концептуальних робіт саме з цієї проблематики. Зокрема, львівський дослідник М. С. Кравець, зазначає наявність загроз, які, зокрема, «стосуються технологізації і комерціалізації культури, що може спричинити дегуманізацію міжлюдських відносин, яка виникає у зв'язку з розвитком телефонічних контактів або їх похідних та через Інтернет. Творяться нові міжлюдські паразв'язки – сіткове суспільство... інформаційне суспільство розвивається у потужному полі «інформаційного шуму», обсяг якого починає визначати рівень глобалізації відносин, віртуального сприйняття світу» [2, с. 406]. Отже, дегуманізація міжлюдських відносин, що є наслідком спрощеного і тим самим знеціненого спілкування, і нагромадження інформаційного шуму, що травмує і засмічує людську психіку, є тими загрозами, які є досить очевидними.

Відомий пітерський філософ В. Савчук визначає специфіку «людини інформаційної епохи» так: «сегментована, але в той же час міцно сплетена інформаційна мережа формує подібного собі різноматичного користувача... Блочність інформації розбиває відповідно життя людини на фрагменти, що механічно розбираються, у випадковому наборі яких важко відновити логічні чи емоційні зв'язки... Інформаційна «хвороба» уражає людину в деперсоналізованому просторі передачі щоденних новин, обміну фрагментами змістів і комутації усього і вся: проникнення в споживача відбувається без перешкод. Людина сама стає середовищем... постійного кругообертання інформації. Процес затягує, оскільки для витягу і передачі її, для налагодження комунікації не потрібно ані зусиль по переробці інформації, ні опору їй (саме навпаки, особисте сприйняття порушує адекватну передачу і рівномірне, безперебійне повідомлення)» [7, с. 13].

*Метою* статті є концептуалізація специфічного суб'єкта сучасно-

го інформаційного суспільства у двох вимірах: суб'єкта, що пасивно формується у цьому типі суспільства; і суб'єкта, що креативно відповідає на його «загрози».

Стандартизована, «масова» людина сучасної цивілізації формується у світі уніфікованих матеріальних потреб та засобів їх задоволення. Отже, внаслідок цього *паралельно із бурхливим розвитком засобів і форм комунікації парадоксальним чином прогресує і криза її змісту, що спричинена примітивізацією екзистенційного змісту життя «сучасної» людини*. Процеси глобалізації світу визначаються тенденцією до культурної уніфікації і стандартизації, монологізмом техногенного способу життя «комп'ютерної ери». В результаті цього міжособистісні та міжкультурні взаємини, що мають сутнісно діалогічний характер, заміщуються монологічним за своїм принципом типом комунікації, в основі якого лежить відповідність певним соціальним «іміджам», стереотипам поведінки і мислення, що формуються і програмуються засобами PR-технологій та іншими способами маніпуляції масовою свідомістю. Саме поняття спілкування почало розумітися як суто гедоністичне – лише як один із засобів розваги і релаксації. Така тенденція до внутрішньої безальтернативності і смислової вичерпаності «одномірної людини» споживацької цивілізації пов'язана, окрім іншого, із втратою її здатності до продуктивного діалогу з Іншим у символічному смислі: іншими життєвими смислами, іншими культурними формами і типами особистості. Сучасна людина постійно перевантажена потоками інформації, але стає все менш здатною до спілкування у сутнісному сенсі цього слова, що пов'язаний, насамперед, із здатністю до *творчої самопроблематизації та екзистенційних зрушень* у глибинах власної душі. Можна погодитися із Ж. Бодрійяром, який пише, що ми «вичерпали Іншого, як сировинні ресурси» [1, с. 184].

Своєю чергою, мислення людини, що формується самим способом її життя в умовах сучасної цивілізації, має «розщеплений» характер – на «калькулятивну», розсудкову діяльність, з одного боку, та з іншого – сферу спонтанних емоцій, фантазмів і бажань. В результаті цього взаємопорозуміння людей, якщо і відбувається, то, як правило, на рівні ситуативної соціальної прагматики і вітальних потреб, але на рівні духовно-екзистенційному воно стає або нетривким і проблематичним (або його взагалі не виникає і згодом сама потреба у такому рівні близькості людей атрофується). «Вибухоподібний» характер зростання хаотичних «потоків інформації», які просто засмічують індивідуальну і колективну свідомість людей, виявляється своєрідною «псевдоморфозою» (О. Шпенглер), лише негативною «компенсацією»

втрати комунікацією її змістовно-діалогічної сутності. Цей феномен зумовлений певними «механізмами» і закономірностями трансформацій в культурі, що знаходять своє вираження на рівні екзистенції сучасної людини. Зокрема, у царинах техногенних способів комунікації «повідомлення остаточно втрачає первозданий зміст, що відсилає до глибини *співпереживання*, симпатичного почуття і сакрального горіння. Воно підмінюється інформацією. Стає дорогим товаром, що подається в яскравій та зручній упаковці. Тотальна зв'язаність актуального інформаційного простору... руйнує пам'ять архаїчну, що спирається на досвід болю, розпачу, радості, зустрічі із сакральним» [7, с. 13].

Очевидно, будь-яка мовленнєва чи інша знакова комунікація між людьми, за якої відбувається виключно обмін інформацією про якісь факти об'єктивного світу, але анітрохи не порушуються внутрішні смислові утворення суб'єктів комунікації (й відсутня сама інтенція на це «порушення»), не може розглядатися як діалог у власному значенні слова. Таким чином, «нижня» межа діалогової сфери, проходить там, де закінчується простий «обмін інформацією» і починається «інтенція на суб'єкт», тобто висловлювання і діяння має своїм предметом, крім зовнішньо-об'єктних референтів, також і сам суб'єкт адресата висловлювання, а тим самим – рефлексивно – і свій власний. Починаючи з цього рівня, починають діяти *детермінації неінформаційного характеру*, пов'язані з продукуванням і репродукуванням не «кількості інформації», а суто *якісних* утворень – смислів. Водночас зрозуміло, що й інформація завжди є смислованавантаженою, тобто виникає в рамках певних смислових горизонтів і здатна їх трансформувати. Проте суворе теоретичне розмежування цих сфер є необхідним, адже інформація може бути знаковим «носієм» смислів, але сама по собі вона є лише певна кількісна *форма* їх буття – *комбінаторна ємність знакових сполучень*; відповідно, і смисли можуть бути опредметнені в інформаційних потоках, але вони самі по собі, на відміну від інформації, не суть кількості чогось, але є суто якісними «першоданостями» нашої свідомості.

Абстракція «чистої комунікації», що розглядає одну людину як простий «передавач» інформації, а іншого – як її простий «приймач», неявно припускає, що обидва вони перебувають у єдиному, однорідному і внутрішньо абсолютно прозорому значеннєвому полі, що і дозволяє «приймачеві» відразу й однозначно розуміти, *про що*, власне, йому передається певна кількість інформації. При цьому не береться до уваги суб'єктний характер «приймача» і «передавача», тобто той факт, що вони мають, крім спільного, ще і свої власні смислові «поля». Остання обставина призводить до низки парадоксів, зокрема,

до *нерівної* кількості «переданої» та «отриманої» інформації – але не в результаті її втрати чи збільшення «на шляху» внаслідок «шумів» тощо. Цей парадокс виникає тому, що одне й те ж (з погляду його знаково-символічної форми) повідомлення з боку «передавача» і з боку «приймача» сприймається як зовсім не тотожне за своєю *смысло-предметною сферою* – тобто тут із самого початку *по-різному розуміється те, про що повідомляється*. Таким чином, наприклад, «приймач» може отримати *більше* інформації, ніж йому було відправлено з погляду «передавача» – чи навпаки. У наведеному прикладі парадоксу, який неможливо пояснити в межах суто інформаційної взаємодії, виявляється ефект його опосередкування принципово неінформаційним типом взаємодії – діалогом. *Спілкування у власному значенні завжди має діалогічний характер, оскільки передбачає неоднорідність, непрозорість, смислову гетерогенність значеннєвих «полів» (горизонтів) суб'єктів висловлювання і сприйняття повідомлень*.

Описаний «механізм» діалогічного відношення є інваріантним рівнем його здійснення, повністю абстрагованим від його соціокультурних конкретизацій в різні історичні епохи, в різних типах цивілізацій. Тип діалогу залежав від того, яким чином в цій цивілізації розумілася людина, які онтологічні «параметри» їй приписувалися і справді реалізовувалися в її життєвих функціях та відносинах. Перший тип, який є базовим для самого процесу мовлення і будь-яких форм спілкування, можна визначити як *символотворчий*. Він виникає у тих ситуаціях життєвого спілкування, які не зводяться до сукупності простих інформаційних повідомлень про «стан речей», але включає в себе процес конструювання нових значень і способів їхнього втілення у мові і культурі. Символізація виникає тільки у процесі знакової взаємодії кількох індивідів як результат спонтанного зв'язування ключових, емоційно навантажених предметних смислів, що є узагальненнями спільного досвіду, із певними окремими образами і явищами матеріального світу. Це є первісною формою діалогічних процесів, у яких безпосередньо виробляється мова та інші культурні форми смислотворення. Своєю чергою, інтеріоризація символічних структур утворює внутрішні смислові моделі, «схеми» свідомості, що стають породжувальними механізмами конкретно-ситуативних смислоутворень у процесах спілкування і діяльності. Як писав К. Леві-Строс, первісний рівень людського «мислення поглиблює своє пізнання за допомогою «*images mundi*». Воно конструює ментальні споруди, що полегшують йому осягнення світу, оскільки є схожими на нього. У цьому сенсі його можна визначити як мислення за аналогією» [3, с. 284-285]. Зазначимо, що така базова



структура мислення залишається визначальною для міжсуб'єктної взаємодії і на пізніших стадіях культурної еволюції мислення. Сама така наукова метафора двох «дзеркал», між якими утворюються образи певних ментальних цілісностей (що передують будь-якій раціональній рефлексії, визначаючи саму її можливість) доволі точно фіксує ознаки справжнього спілкування, на відміну від «обміну інформацією». Отже, ця первісна форма залишається у «підґрунті» будь-якого більш складного типу діалогічних процесів. Пізніше ускладнення типів і форм діалогу зумовлене нарощуванням тезаурусу символічних структур актуальної культури, які опосередковують конкретні діалогічні ситуації конкретних індивідів.

Звичайно, така первісна універсальність світосприйняття у своєму первісному стані, що відтворюється у формах міфологічного мислення, із подальшим розвитком цивілізації якщо не зникає, то ховається у «колективне підсвідоме», але зберігається на певному рівні людського спілкування, який Г. С. Батіщев запропонував називати «глибинним». Адже у спілкуванні нам завжди перед-стоїть самодостатній «світ» Іншого. Покладаючи межі світу нашого «Я», він тим самим, з одного боку, о-ціліснює його, а з іншого – вказує на його несамодостатність і вимагає нашої відкритості Універсуму.

Вже на цьому базовому рівні комунікації виникає парадокс, який потім тільки поглиблюється і ускладнюється в межах інших типів діалогу. Адже, з одного боку, «справжня комунікація передбачає спільність, взаємну передачу внутрішнього досвіду» (Лео Льовенталь) [8, с. 336]. Утім, з іншого, – «комунікація, у глибшому сенсі налагодження шляхів змістовного проведення часу з іншими, швидше є справою віри і ризику, ніж техніки і методу... Зрозумілість повідомлень може не вести до кращих стосунків; ми можемо подібати одне одному все менше, мірою того, як усе більше одне одного розуміємо» (Джон Пітерс) [5, с. 40]. Отже, *комунікація як така із самого початку має сутнісно парадоксальний характер, оскільки є одночасно і формою у-спільнення, і формою індивідуалізації, автономізації людей та їхніх «життєвих світів».*

У будь-якому випадку, єдиним принципом подолання кризи спілкування є *актуалізація «Ти-відношення»* (на відміну від «Воно-відношення», що є притаманним світу відчуження). Філософема «Ти» означає справжню метафізичну таємницю, оскільки являє собою, з одного боку, *онтологічну межу* індивідуального суб'єкту («Я»), а з іншого – є єдиною реальністю, причетністю до якої цю межу долає, через яку відбувається справжнє трансцендування. «Ти», з одного боку, є вимогливим для нашого «Я», оскільки останнє конститується-

ся і оцінюється як таке тільки у цьому відношенні – перед обличчям іншого, як межа його власного світу. З іншого, – воно як «Я» так само конститується і оцінюється іншим «Ти», а відтак, стає онтологічно залежним від нього, беззахисним перед ним у своїх найглибших буттєвих основах. Отже, концепт діалогу і фіксує це амбівалентне «коло» взаємовизначення особистісних світів. Це, своєю чергою, не дозволяє розуміти «діалог» лише як певний комунікативний режим, але вимагає його більш глибокого тлумачення саме як вчинку, що конститує людську суб'єктність і, зокрема, не дозволяє спілкуванню виродитися у простий «обмін інформацією».

Сформована сучасною техногенною цивілізацією людина є радикально деперсоналізованою, вона «не повинна точно знати, чого ж вона бажає; їй досить лише інтуїтивно відчувати деякий дискомфорт у зв'язку з нестачею чогось, як увесь техногенний апарат забезпечення існування закрутиться перед нею у всім багатстві контрольованого вибору, покликаний не просто задовольнити будь-яке припустиме бажання у всіх його нюансах, але й згенерувати це саме бажання, виправдати... його правомірність і «нормальність»»; тим самим, поведінка людини зрештою тут зводиться «до примітивних форм рефлексорного реагування на різні подразники, результати якого відомі заздалегідь... таке звільнення на рівні первинних позивів людської психіки супроводжується встановленням опосередкованого умовами існування, але від цього ще більш твердого контролю над свідомістю людини. І репресивність цього контролю укладена в самій системі споживання, самому дискурсі техногенного універсума... Порушення особистісної ідентифікації... психологічна примітивність є, таким чином, не просто наслідками, але ключовими умовами техногенного порядку існування, які необхідно повинні відтворюватися в масових масштабах як єдина умова відтворення техногенного суспільства» [6, с. 89-90]. Отже, продовжуючи думку щойно цитованого автора, харківського філософа і культуролога О. М. Покровського, можна дати і специфічне визначення суб'єкта сучасного інформаційного суспільства як *суб'єкта із контрольованими бажаннями*, адже саме первинні бажання тут вже не є чимось «природним» для людини, як це завжди вважалося у межах «класичного» філософського розуму і навіть просто здорового глузду, але саме вони є *штучно продукованими іззовні*.

Віртуальна реальність, що прагне підмінити собою залишки реального світу, піддає переоцінці поняття «сутність». Сучасне виробництво – це вже переважно не виробництво матеріальних речей, а виробництво символічних сутностей. Розмноження образів речей, по-

роджує «симулякр» – псевдо-річ, що заміняє первісну сутність предмета. Видаляючи річ від джерела реального, справжнього, буття її «симулякрові» подобі змінюють «речову» сутність світу. Комунікативна імітація реальності приводить до того, що людина контактує з медіа-симулякрами, вектор яких спрямований на втрату речовинності по всьому семантичному полю знаків, тобто, ідо симуляції самої комунікації. Феномен реклами являє собою симулятивну комунікацію, що коректує процес перетворення речей у знаки, а знаків у речі. Реклама є симулякром через те, що в ній зливається річ і інформація: це не тільки «дискурс про речі», але і «дискурс-річ». У сучасному суспільстві, особливо в період постмодерну, у навколишньому світі для людини усе більш важливими стають візуальні елементи. Суспільство стає усе більш «видимим», оскільки воно усе більше структурується «образним чином». Візуальні репрезентації, що структурують індивідуальну і масову свідомість, призводять до потужного домінування імажинативного над смисловим. Зображення, зорові образи запрошують у світ віртуального, маючи при цьому риси примусової переконливості, дохідливості й акцентованої комунікативності. Пильний погляд може бути спрямований на реальний об'єкт або його віртуальну копію, що репрезентованими в різних реальностях, границя між який стають усе більш проникною. Саме візуальність, що конструюється за допомогою технологій «пильного погляду», сприяє тому, що віртуальне споживання стає домінуючим способом «заповнення» або «знищення» вільного часу. Отже, особливим типом сучасного гедонізму стає «імажинарний» гедонізм, при якому емоційні задоволення і досвід переживання досягаються завдяки споживанню візуальних образів-симулякрів. Отже, сьогодні розвага – не просто індивідуальне чи колективне заняття, зумовлене домінуючими цінностями та соціальними стереотипами, а певний культурний код, через призму якого розглядається багато соціальних явищ. Сучасна культура говорить сьогодні метафоричною мовою розваг, віртуалізовані і візуалізовані проєкції якого породжують «імажинарний» гедонізм.

Жан Бодріяр увів термін «симулякр» для означення специфічного режиму конституювання, сприйняття і відтворення знакових комплексів наявної культури. Іншими словами, симулякри – це образи, що поглинають та витісняють реальність. Існує певний стан цивілізації, коли симулякри вже не утворюють якусь окрему сферу знакових реальностей, але стають тотальним і всезагальним режимом функціонування будь-якої знаковості як такої – незалежно від її походження і первісного змісту. Симулякри виникають лише на певному етапі

розвитку культури. Симулякрів немає у традиційному суспільстві, оскільки там знаки захищені системою зразків, норм і заборон, яка забезпечує повну ясність будь-якого знаку й наділяє кожного однозначним статусом. Феномен «звільненого» знаку вперше виникає у добу Відродження як неодмінний корелят антропоцентризму і секуляризації – і тільки з цього моменту суспільство, як стверджує Ж. Бодріяр, невідворотно входить у стан підробки. Отже, симулякри стають своєрідними компенсаторами відсутності Реального в актуальній знаковій системі культури, а відтак, і компенсатором зруйнованої сакральної нормативності. Симулякри посилаються один на одного і один одного взаємно підтримують. Реальність симулякру – це щільне і самодостатнє переплетення відсилань до загальноприйнятих штампів і стереотипів. Симулякр – це «вузол» у цій системі штампів, без неї він існувати не може. Самі ж ці штампи і стереотипи живуть тільки тому, що їх самих, своєю чергою, безупинно маніфестують ті ж самі симулякри, тим самим засвідчуючи їхню (а тим самим, і власну) адекватність. Зокрема, тут, як пише вже цитований В. Савчук, самі «події конструюються ЗМІ, позбавляючись глибини екзистенціальної залученості людини, відчужуючись від неї» [7, с. 12].

Отже, чим виявляється в цьому контексті феномен «симулякрів» подій? Симулякр події має її певні зовнішні ознаки – крім того, вони навіть є *спеціально гіпертрофованими*, аби скласти враження справжньої події. Цими зовнішніми ознаками є, по-перше, досить вміла симуляція ознак справжніх подій, які відомі з історії; по-друге, взагалі дуже велика дійова активність людей, яка має створювати враження, ніби щось справді відбувається. В цілому симулякри подій завжди зрежисовані і розіграні за правилами «шоу». «Шоу», як то кажуть, «відбулося» саме в тому разі, коли: з одного боку, воно певний час тримало спостерігачів у захопленні, а по-друге, насправді не тільки нічого справжнього в житті не відбулося, але навіть навпаки, у людей після шоу з'явилася ностальгія за нормальними, звичними формами життя. *Справжня мета «шоу» – відволікти вільну енергію уяви і творчості на дії, які a priori не матимуть ніяких серйозних наслідків.* Принцип «шоу» – «симулякра» події – всюди однаковий: від створення графоманського тексту, який через систему «піару» видають за «подію» у літературі чи філософії, до виборів чергового американського президента або чергової «кольорової революції». Всі ці шоу є добре зрежисованими суто комерційними проектами, над якими працюють відповідні спеціалісти: «піарники», наймані «журналісти», маркетологи та й взагалі всі ті, хто заробляє на «промиванні

мозків». Зрозуміло, для чого потрібно постійно продукувати «симулякри» подій, утворюючи таким чином «суспільство спектаклю» (Гі Дебор) – саме для того, щоби запобігти появі подій реальних, які можуть дійсно щось змінити, бо *матимуть наслідки*.

Відповідно, утворення «суспільства спектаклю» є цілком природнім і очікуваним результатом культури Модерну. Зокрема, секуляризація ефективно винищує здатність суспільства і культури відтворювати у собі образ «вічної людини», а революції поступово привчають людей дивитися на все, що відбувається в суспільстві виключно як на перформанс, за яким стоїть розподіл економічних інтересів. Отже, тип подієвості, характерний для цивілізації Модерну, наразі знаходиться суцільно за межами *реальної* історії, хоча емпірично і продовжує існувати. Новий тип подієвості відбувається в іншому онтологічному просторі, а отже може залишатися зовсім непомітним доти, поки люди думають, що «події» – це те, що повідомляють і показують у програмах «Новин». Подієвість, яка творить сучасну історію – це *дискретна сукупність особистісних зусиль людей, яким вдається вийти за межі симулякрів*.

Відповідно, суб'єкт, який так само є потенційно притаманним сучасному інформаційному суспільству – але лише потенційно, оскільки для його становлення потрібне постійне зусилля нашої внутрішньої свободи, – це суб'єкт свідомої свободи *від* тієї інформації, яка йому не потрібна, суб'єкт глибинного спілкування-як-саморозвитку, суб'єкт «культури внутрішньої тиші».

### Література:

1. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М.: Ad Marginem, 2000. – 324 с.
2. Кравець М. С. Інформаційне суспільство: засади соціально-філософського аналізу // Філософсько-антропологічні студії'2008. – К.: «Стілос»; – Дніпропетровськ: ДНУ, 2008. – С. 400-407.
3. Леві-Строс К. Первісне мислення. – К.: Вид. УЦДК, 2000. – 324 с.
4. Масуда Й. Комп'ютопія // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 6. – С. 36-50.
5. Пітерс Джон Дарем. Слова на вітрі: історія ідеї комунікації / Пер. з англ. А. Іщенка. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2004. – 302 с.
6. Покровский А. Н. Техногенный универсум отчуждения // Вестник национального технического университета «ХПИ». – Харьков, 2002. – № 5. – С. 89-90.
7. Савчук В. Конверсія искуства. – СПб.: «Петрополис», 2001. – 288 с.
8. Leo Lowenthal. Communication and Humanitas // The Human Dialogue: Perspectives on Communication / Ed. Floyd W. Matson and Ashley Montagu. – New York: Free Press, 1967. – P. 321-344.

УДК 316.7

Ігор Кудря

## КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПІДХОДИ ДО РОЗУМІННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

*У статті досліджуються проблеми ідентичності в сучасній соціальній теорії. Поєднуючи разом різні теоретичні традиції, висвітлюється дискусія щодо ідентичності і її значення в інформаційному суспільстві.*

**Ключові слова:** ідентичність легітимації, проектна ідентичність, ідентичність опору, індивідуалізація, рефлексивна модернізація.

### ***I. Kudrya. The conceptual approach to the understanding of identity in informational society***

*The aim of the article was to examine why questions of identity have in contemporary social theory. Bringing together contributions from different theoretical traditions this article aims both to illuminate and to more forward debates about identity and their meaning in information society.*

**Key words:** legitimizing identity, project identity, resistance identity, individualization, reflexive modernization

### ***И. Кудря. Концептуальный подход к пониманию идентичности в информационную эпоху***

*В статье исследуются, почему вопросы идентичности актуальны в современной социальной теории. Рассматривая вместе разные теоретические традиции, освещается дискусия о идентичности и ее значении в информационном обществе.*

**Ключевые слова:** идентичность легитимации, проектная идентичность, идентичность сопротивления, индивидуализация, рефлексивная модернизация.

У детальному аналізі М. Кастельсом інформаційної епохи стверджується про визначальний вплив нової інформаційної технології на зміст світової культури. Технологічні зміни у виробничому процесі спричиняють появу нової історичної ери та соціальної формації – інформаційного суспільства. Для М. Кастельса відправний пункт дослідження інформаційної епохи – вивчення зміни культурної

ідентичності під впливом сучасної комунікаційної технології і виробництва мереж. М. Кастельс підкреслює пріоритетне значення культурної ідентичності в інформаційному суспільстві. Для нього очевидно, що культурна ідентичність – джерело ціннісного досвіду. Клас, професійна спілка, політичні партії, громадські асоціації, ринок, корпорації і конфесії – раціональні форми соціальної організації – були і продовжують бути джерелами ідентичності в суспільстві, поступово поступаючись новим джерелам ідентичності.

Осмислення поняття ідентичності М. Кастельс починає із твердження про те, що самовизначення особистості в сучасних умовах стає настільки ж важливим джерелом розвитку, як і техніко-економічні зміни. Він пише, що «ідентичність є процесом, у ході якого суб'єкт усвідомлює себе і осмислює ціннісні орієнтири своєї діяльності на основі певного культурного підходу або групи підходів, що виключає необхідність широкого звертання до інших соціальних структур» [6, с. 6].

М. Кастельс виділяє три типи ідентичності, кожен із яких є рушієм соціального прогресу. Перший, позначений М. Кастельсом як ідентичність, що легітимізує, характерний для індустріального суспільства; другий – резистентна ідентичність, зумовлює перехід до нового типу цінностей, що формується навколо визнання значення локальних спільнот, які автор називає комуніті; третій – проектна ідентичність, стає основою формування особистості як суб'єкта інформаційного суспільства. М. Кастельс стверджує, що індустріальне суспільство з породжуваним ним відчуженням людини від людини викликає кризу особистості. М. Кастельс зазначає, що роль ідентичності зростає сьогодні в першу чергу тому, що саме вона стає джерелом розуміння значимості власної діяльності, відповідно ідентичність стає сьогодні тим центром у постійно мінливому світі, яким раніше виступала політична спільнота.

Поняття ідентичності розроблено М. Кастельсом у його роботі «Влада ідентичності» (1997), де описується процес конструювання ідентичності на основі нового інформаційного типу культури. Культура є конструюванням ідентичностей із залученням історії, географії і біології, а соціальна роль формується соціальними інститутами, в процесі взаємин між індивідуумами та соціальними інститутами. Іншими словами, ідентичність формується культурою, а соціальна роль – суспільними інститутами. Перше – сфера первісного, віковичного, друге – сфера раціонального. М. Кастельс зауважує, що ідентичність пріоритетне джерело значення, порівняно з соціальною роллю, оскільки здійснюється завдяки самоконструюванню й індиві-



дуалізації, тобто культурна ідентичність формує цінності, а соціальна роль має функціональне призначення. В інформаційному суспільстві соціальні суб'єкти організуються навколо первісної ідентичності.

Ця первісна ідентичність в аспекті просторової логіки розглядається М. Кастельсом як локальність або місце. Первинна ідентичність існує на локальному, регіональному або національному рівні, але зникає на глобальному рівні. Поняття просторової локальності або місця тісно пов'язане з поняттям культурної ідентичності. Згідно з М. Кастельсом, місце – це певна локалізація діяльності, чие значення визначається логікою фізичного простору. Локалізація або первісна ідентичність означає певну автономію від решти інформаційного суспільства. Поняття місця означає ціннісний простір, де цінності є результатом культурної історії. Простір потоків, заснований на принципах інформаційної діяльності, не є вже повсякденним простором мешкання і праці. Повсякденність місця та соціальних інститутів чинить опір новим формам індивідуальної і колективної ідентичності. Люди намагаються знову відтворити свою первісну ідентичність, часто в територіальних поняттях, мобілізувавшись, щоб досягти своїх вимог, щоб зберегти значення своєї праці і мешкання.

Таким чином, простір визнається як ключовий вимір в утворенні ідентичностей. Ідентичності розуміються як породження специфіки місця як територіального, так і соціального.

Комунікаційні технології і медіа-контроль зображень, уявлень і громадської думки, а також поширення комп'ютерних мереж, дозволяють індивідуумові створити особистий імідж, демонструє зростання напруги, між глобалізацією й індивідуалізацією. Індивідуалізація репрезентації на основі первісних ідентичностей призводить до відкидання інших ідентичностей. Розглядаючи ідентичність як соціопросторовий феномен, М. Кастельс вказує, що значення місць для людей зникає у просторі потоків, оскільки первісна ідентичність і локальні суспільства змінюються під впливом інформаційних технологій. Простір потоків можна представити як детериторизоване місце, де люди можуть експериментувати з пластичністю ідентичності.

Згідно з М. Кастельсом, громадське суспільство створило ідентичність легітимації і відповідні соціальні інститути, а також соціальних суб'єктів, які відтворюють ідентичність, яка раціоналізувала соціальне панування. Критична точка дискурсу щодо розуміння ідентичності легітимації, згідно з М. Кастельсом, раціоналізувала джерело структурного панування. Там, де традиційно бачать демократію і верховенство закону, М. Кастельс вбачає ідентичність легітимації пану-

вання. М. Кастельс зазначає, що поняття раціональності та демократії – англійської, американської, французької і, особливо, російської революції – сформульовані ідеологією Просвітництва. Ця буржуазна ідеологія свободи, рівності і братерства, обґрунтовувала панування в буржуазному суспільстві. Між капіталізмом і радянським державним соціалізмом було мало відмінностей, оскільки обидва знищували локальну ідентичність, запроваджуючи ідентичність легітимації. Ідентичності епохи Модерну були універсалістською, а ідентичність епохи Постмодерну характеризується партикулярністю.

Інший вид культурної ідентичності, за М. Кастельсом, ідентичність опору, важливий тип ідентичності, що розвивається в сучасному суспільстві. Згідно з М. Кастельсом, ідентичність опору слід розглядати в контексті глобалізації. Для нього глобалізація – це процес формування суспільства мережі навколо інформаційної технології. Основні виміри глобалізації – простір потоків і позачасовий час, руйнують місцеві традиції, національні державні інститути й економічні системи. Як захисна реакція виникає ідентичність опору, що виявляється у зростанні релігійного фундаменталізму, етнічних і расових рухів, які шукають солідарність у спільній ідентичності.

Між ідеологіями й релігіями багато подібного – багато хто називає ідеології світськими релігіями. Протягом ХХ ст., що було сторіччям комунізму і демократії, фашизму і соціалізму, ідеології відігравали роль релігії масового суспільства. Проте існує принципова відмінність між релігією і ідеологією, оскільки будь-яка релігія завжди трансцендентна, тоді як ідеологія завжди поцейбічна. У цьому їхня відмінність. Навпаки, у ХХІ ст. місце ідеології посідає культура, а головну роль будуть відігравати міжкультурні протиріччя.

У результаті краху комунізму як політичної системи влади і марксизму як ідеології, що інтегрувала комуністичні суспільства, відбувся ренесанс первісних ідентичностей, заснованих на релігійній, племінній або клановій спільності. Цей ренесанс, породжений прагненням знайти нову ідентичність, торкнувся пострадянського простору, постсоціалістичних країн Європи, латиноамериканських, близькосхідних і африканських країн.

У М. Кастельса суспільство і конкретне життя людини визначається суперечливими тенденціями глобалізації і ідентичності. Для М. Кастельса, первинна опозиція глобалізації лежить у колективній ідентичності, як прагненні контролю над власним життям. Ідентичність як вираз локальної культури, яка опирається силі глобалізації. У суспільстві мережових структур поряд із державою, глобальними мережами

та індивідуумами існують співтовариства, які об'єдналися навколо ідентичності опору, спрямованого проти глобалізації. М. Кастельс зазначає, що ідентичність мережевого суспільства ґрунтується на спільному опорі індивідуалізації глобальної культури.

Альтернативною щодо ідентичності опору є проєктивна ідентичність, в основу якої покладена ідея глобальної відповідальності (соціальний рух захисту навколишнього середовища). На його думку, є такі категорії співтовариств, які можуть через ідентичність опору перейти до ідентичності, спрямованої в майбутнє, і тим самим сприяти перетворенню суспільства в цілому. Народжується щось подібне новому суспільству з одночасним збереженням цінностей опору інтересам глобальних потоків капіталу та інформації. Це насамперед релігійні, національні та територіальні співтовариства. Територіальна ідентичність призводить до повернення на історичну сцену міст-держав, але вже як характерної риси глобалізації. Важливою ознакою відповідності цих утворень новій архітектурі суспільства є їх мережева, децентралізована форма організації. Якщо за допомогою мережі люди спілкуються досить довго, виникають стійкі взаємини, при яких стираються географічні, расові, вікові та інші дистанції. У підсумку виникає можливість розростання локальних громад до національного та інтернаціонального масштабу.

М. Кастельс використовує поняття проєктної ідентичності для характеристики соціальних суб'єктів, які самі створюють нову ідентичність, яка перевизначає їх позицію в суспільстві і спрямована на трансформацію соціальної структури. Іншими словами, на відміну від ідентичності опору, ця форма ідентичності не є суто захисною, оскільки вона містить конструктивні альтернативи опору.

Довгий час прихована в історичній свідомості, проєктна ідентичність раз за разом знову і знову виникає. Вона не є фундаментальним перетворенням ідентичності, а своєрідним культурним відтворенням. М. Кастельс розробляючи класифікацію типів ідентичності, моделює до деякої міри веберівську типологію видів панування: ідентичність опору може трансформуватися у проєктну ідентичність, а остання може перетворитися на ідентичність легітимації. Проєктна ідентичність виникає в середині соціальної групи, це є власне ідентичність.

М. Кастельс наголошує, що процес конструювання ідентичності залежить від типу виробництва, історичної пам'яті, персональної уяви, влади і релігійних почуттів. М. Кастельс стверджує, що прихід мережевого суспільства, зумовив заміну фіксованої, односпрямованої ідентичності мережевою ідентичністю.

Основним проявом ідентичності М. Кастельс уважає соціальні рухи, причому вказує, що зростання резистентної ідентичності, іде паралельно зі зниженням ролі легітимної ідентичності, падінням значимості держави та інших соціальних інститутів [6, с. 66].

Вихід М. Кастельс вбачає у комуналістській ідентичності, коли людина прагне знайти своє місце у співтоваристві собі подібних. М. Кастельс визнає, що одним із найважливіших чинників стабільності співтовариств є їх культурна ідентичність, що зміцнюється в умовах глобалізації, резистентна ідентичність є породженням психофізичної ідентичності, тобто має біополітичне коріння. М. Кастельс стверджує, що сучасні соціальні рухи не є реакцією на економічні проблеми, а мають культурний характер. На його думку, «технологічна революція, реструктуризація економіки і культурний розвиток сполучаються як однорядні фактори, що приводять до формування нових відносин виробництва нової системи влади і нових традицій досвіду, на яких будується сучасне суспільство» [5, с. 340]. Крім того, роль культурної сфери, як і роль ідентичності, має, на його думку, явну тенденцію до зростання, а культурні протистояння здаються авторові «основною формою зіткнення соціальних сил в умовах інформаційної ери» [5, с. 348].

Ця думка корелюється з підходом С. Гантінгтона, який стверджує, що в сучасному суспільстві культурна ідентичність у ширшому значенні – цивілізаційна ідентичність, формує зразки інтеграції, дезінтеграції і конфлікту. Згідно з С. Гантінгтоном, дев'ять цивілізацій борються за панівну роль у світі: західна, латиноамериканська, африканська, ісламська, китайська, індуська, ортодоксальна, буддистська і японська. Новий світовий порядок виникає на цивілізаційних основах, у якому суспільства, що належать до одного культурного типу співпрацюють один з одним і організовуються навколо основного ядра їхньої цивілізації.

Поняття культурної ідентичності М. Кастельса тісно пов'язано з комунітаризмом, якщо постмодерністське поняття спільноти відкидає ідею традиції, то навпаки, поняття традиції одне з основних у комунітаризмі. Сучасний комунітаризм розглядає сучасне суспільство, як сукупність напівавтономних ідентичностей.

Таким чином, концепція ідентичності як потоку комунікації є надзвичайно актуальною, оскільки дозволяє уникати поняття кінця соціального. У цій концепції творить ідентичність не держава або етнос, а інформаційний простір комунікацій. На думку М. Кастельса, ця мережева ідентичність виходить за межі національної держави. У

М. Кастельса суспільство мереж продукує нестійкі і мінливі зразки ідентичності, що кардинально відрізняються від ідентичності, виробленої індустріальним суспільством.

Концепція ідентичності в мережевому суспільстві відрізняється від концепцій ідентичності у об'єктивному часі й абсолютному просторі. Бо ідентичність тут не концептуалізується як стійка, безперервна і послідовна у чітких лінійних просторово-часових межах дискурсу лінійного часу. В сучасній літературі ідентичність концептуалізується як рідкий рефлексивний процес.

Згідно з А. Гіденсом, рефлексивність є центральним механізмом формування ідентичності. Поняття рефлексивності охоплює зміни, що відбуваються в сучасних суспільствах, пов'язані з рефлексивною модернізацією, що почалася наприкінці ХХ ст. і започатковує напрям у соціальній філософії, який визначає сучасне суспільство через префікс – «пост» (постіндустріалізм, постмодернізм, постфордизм), або через зміни базової логіки соціальної організації (суспільство знання, інформаційне суспільство). На відміну від цих варіантів концептуалізації, поняття рефлексивності характеризує сучасні зміни, як послідовну реалізацію принципів модерну, згідно з А. Гіденсом, ми швидше переживаємо період радикального модерну, ніж постмодерну.

Всі види людського життя включають рефлексивний контроль діяльності. У традиційних суспільствах цей контроль здійснювався у формі правил локальних суспільств, які, своєю чергою, засновані на минулому досвіді попередніх поколінь. За словами А. Гіденса, традиція – спосіб інтеграції рефлексивного контролю діяльності з просторово-часовою організацією суспільства. Проте в досучасних цивілізаціях рефлексивність все ще значною мірою обмежена традицією, оскільки минуле переважає над майбутнім.

У сучасних суспільствах це обмеження не діє. Не можна говорити, що традиції втратили свою силу, проте традиційний досвід, як і весь соціальний досвід, постійно переосмислювався і реформувався, тому досвід набував альтернативного характеру. В результаті діяльність більше не була самоочевидною або наперед визначеною попередніми поколіннями. Тому індивідуум звільняється від традиційних структур, таким чином протистоїть великому різноманіттю вибору, який, своєю чергою, призводить до невпевненості, що збільшується, щодо правильності вибору. Зростання рефлексивності означає, що рефлексивний контроль діяльності в сучасності пов'язаний із радикальним сумнівом, ідентифікація в сучасному контексті є набагато складнішим процесом, ніж у досучасному контексті. А. Гіденс вважає, що в посттрадиційному

суспільстві, ідентичність стає рефлексивним проектом [7, с. 32], який полягає в безперервному перегляді біографічних розповідей. Це зростання рефлексивності на рівні індивідуума також включає економічну частину біографії як розвиток професійної кар'єри.

Цікавим проте є те, що ця індивідуалізація є не тільки процесом емансипації індивідуума від структури, але і те, що структурні зміни модернізації змушують економічного агента прийняти повноваження соціальної структури безпосередньо на себе. В результаті виникають виклики в сфері виробництва і життя, перед цими викликами люди згуртовуються, завдяки двом причинам. По-перше, професійна кар'єра стає також частиною рефлексивного проекту ідентичності, праця стає спробою побудови біографічної розповіді. Професійна ідентичність набуває амбівалентного характеру в результаті різноманітності вибору, з одного боку, і зростання можливості неправильно вибору. По-друге, праця і життя підвладні цій логіці і вимагають подібних відносин, здібностей. Рефлексивна біографія будується на стратегічній раціональності, так само як і рефлексивна праця залучає дискурс і комунікацію в контекст праці. В цілому рефлексивна модернізація є дискурсивною модернізацією, яка являє собою сукупність різних стилів комунікації або різних форм і форумів самопрезентації [3, с. 128-129].

А. Гіденс розглядає природу ідентичності в пізній сучасності. Він стверджує, що індивідууми конструюють рефлексивну ідентичність, тобто традиційне джерело ідентичності (родина, релігія, нація) замінюється більшим ступенем раціоналізації індивідуальних стилів життя.

А. Гіденс стверджує, що комунікаційна революція створила рефлексивних громадян. Поряд з цим, традиційний індустріальний робітничий клас, соціальна база соціал-демократичної партії занепадає. З'явилися нові соціальні страти. А.Гіденс аргументує, що колективна класова ідентичність індустріальної спільноти зникає в результаті глобалізації, проте зростає індивідуальна рефлексивна ідентичність у формі самосвідомості. А. Гіденс переконує, що головна опозиція глобалізації виникає через підлив нею ірраціональних традицій і усталеного способу життя, санкціонованих віковими звичаями і релігією. Фундаменталізм є реакцією опору сучасності.

Сучасність відрізняється від усіх попередніх форм соціального порядку динамізмом, глибокими змінами традицій, і глобальними зіткненнями. Це також радикально змінює загальну природу щоденного життя і особисті аспекти людської діяльності. Фактично, одна з найбільш від-

мітних особливостей сучасності – поява нового типу індивідуальності. А. Гіденс аналізує природу цього феномену, він зосереджується на ідентичності особистості і появі нових механізмів самоідентифікації. А. Гіденс переконує, що особистість – не пасивний об'єкт, визначений зовнішніми впливами. У цьому контексті він аналізує значення для особистості таких понять, як довіра, доля, ризик і безпека.

А. Гіденс ідентифікує три чинники зростання невпевненості. По-перше, глобалізація. На нашу щоденну діяльність все більш і більш впливають події, що відбуваються в інших частинах світу. З іншого боку, місцеві традиції зазнають впливу глобалізації. Результат процесу глобалізації – збільшення невпевненості. По-друге, невпевненість також зросла через появу посттрадиційного суспільства. У глобальному світі традиція втратила свій авторитет. Ці два фактора призводять до нових соціальних відносин, що відрізняються від традиційних і локалізованих контекстів життя. По-третє, це високий рівень рефлексивності, тобто здатності до власної відповідальності, щоб знайти вирішення соціальних проблем сучасного суспільства.

Рефлексивність сучасного соціального життя полягає у факті, що соціальне життя постійно змінюється під впливом інформації, відповідно виникають різні варіанти соціально досвіду, пізня сучасність показує розрив, що збільшується, між знанням і контролем. А. Гіденс аргументує, що в процесі модернізації всі локалізовані контексти відносин на основі довіри поступово втрачають свою ефективність. Хоча люди все частіше спілкуються, проте це спілкування набуває характеру абстрактної системи, А. Гіденс наголошує на значенні активної довіри в посттрадиційному суспільстві. Активна довіра в культурних контекстах, від особистих зв'язків до глобальних систем взаємодії, постає як основа, на якій виникають нові форми ідентичності. Модернізація є руйнацією онтологічних засад безпеки, як підкреслює А. Гіденс. У сучасному світі довіра стає все більш крихкою, що зумовлює постійні зміни ідентичності.

А. Гіденс звертається до просторово-часових координат сучасності. Під просторово-часовою дистанціацією [8, с. 14] розуміється характер розташування суспільства в просторі та часі. Фактично мова йде про те, яким чином соціальні інститути (структури) функціонують у просторі і часі. Просторово-часова дистанціація сучасності передбачає, що сучасні соціальні інститути функціонують на всьому просторі і не мають часових перерв у своєму функціонуванні. Дистанціювання, зумовлене просторово-часовою організацією суспільства, означає відділення соціальних відносин від локальних контекстів і їхню вза-



смодії на необмеженому просторі і у часі. Локальні контексти стають частиною єдиного контексту діяльності, у межах якого вони піддаються трансформації.

Просторово-часова дистанціяція безпосередньо впливає на процеси самоідентифікації, особистість індивідів. Самоідентифікація розглядається в контексті радикалізації сучасності. Це означає, що базисні моменти особистості індивідів зазнають певної трансформації. Такої трансформації піддаються, наприклад, почуття довіри і ризику.

Аналіз А. Гіденса подібний до ідей У. Бека, який стверджує, що індустріальне суспільство поступається новій фазі розвитку сучасного суспільства – суспільству ризику. У. Бек переконує, що на зміну конфліктам з приводу благ прийшли конфлікти з приводу ризиків. Політичні й економічні інститути, які створюють ризики, віддалили людей від категорії упевненості, традиційного параметра індустріального суспільства. Відбувся радикальний перехід від першої сучасності, в якій захист людині гарантувала національна держава до другої сучасності, яка характеризується загальною небезпекою [2, с. 19].

У. Бек переконує, що традиційні моделі соціального життя втратили своє значення і були замінені індивідуалізованими моделями життя. Люди самі конструюють свою власну ідентичність. Сьогодні люди можуть вибрати з низки моделей ідентичності, через що соціальність розірвана. Люди повинні залежати від себе, щоб організувати власні ідентичності. Їм доведеться зіткнутися з турбулентністю глобального суспільства ризику без звернення до традиційних зв'язків. В умовах другої сучасності, громада, соціальна група та ідентичність втрачають свою онтологічність [4, с. 10].

Життя сприймається як індивідуальний проект, індивідуальні зв'язки любові і дружби, більш важливі ніж відносини з соціальними інститутами, які формували ідентичність в епоху першої сучасності. У.Бек зазначає, що блага, безпеки і кар'єра, які раніше асоціювалися з родиною, сільською громадою, станом або класом, нині інтерпретуються і розв'язуються індивідуальностями особисто [1, с. 4].

У.Бек підкреслює, що інституалізація індивідуалізації є прямо протилежною просвітницькому поняттю самодостатності індивідуума. Якщо буржуазія формувала соціальну і політичну ідентичність у боротьбі проти феодального панування і влади, то у пізній сучасності, навпаки, індивідуалізація – це процес власної самореалізації, набуття і застосування трудових вмінь [1, с. 32].

Індивідуалізація, наполягає У. Бек, історично була і є сьогодні формою соціалізації, і процеси індивідуалізації другої сучасності –



демонстрація не самодостатності, а парадоксальної колективності. Індивідуалізація не в розумінні традиційного індивідуалізму, а індивідуалізація як колективний спосіб життя [4, с. 9].

Максимальне споживання замість повної зайнятості стає головною метою і легітимуючим чинником урядів, починаючи з індивідуальної ідентичності. У. Бек переконує, що індивідуалізацію потрібно прийняти і зрозуміти, оскільки вона становить основний механізм створення ідентичності в межах їх власних соціальних груп забезпечує основу для нових форм і напрям соціальної асоціації та діяльності.

Відповідно змінюється природа ідентичності, згідно з У. Беком, оскільки становлення суспільства ризику супроводжується зміною цінностей, ідентичність на базі потреб поступається ідентичності на базі неспокою.

У своїй концептуалізації сучасних форм ідентичності провідні теоретики інформаційного суспільства М. Кастельс, А. Гіденс і У. Бек підкреслюють зниження ролі традиційних культурних ресурсів, великих наративів і національної держави, як способів створення ідентичності.

У інформаційному суспільстві традиційна ідентичність індустріального суспільства перетворюється через тенденції індивідуалізації пізнього капіталізму, призводячи до краху класової (виробничої) ідентичності, як реальної альтернативи національної, етнічної або релігійної ідентичності. У відсутності нормативної культурної ідентичності, ідентичність розвивається відповідно з мережевими соціальними інститутами і культурними практиками. М. Кастельс описує три типи ідентичностей: ідентичність легітимації, яка встановлюється домінуючими формами й інститутами влади в суспільстві; ідентичність опору, яка опонує домінуючим формам і інститутам; проектна ідентичність.

Теорія рефлексивності А. Гіденса і У. Бека є спробою створення моделі, яка пояснює, як процес індивідуалізації призводить до конституювання або репродукції якісно нових структур колективності на основі рефлексивної ідентичності.

Ідентичність інформаційної епохи – пластична конструкція, організована навколо соціальних мереж та інформаційних потоків; фактично немає сталого суб'єкта ідентичності, стійкої ідентичності. Соціально-політична, культурна, професійна і релігійна ідентичності піддаються процесу безперервної трансформації.

**Література:**

1. Beck U., Beck-Gernsheim E. Individualization. – London: Sage, 2002. – 221 p.
2. Beck U. The brave new world of work. – Oxford: Blackwell, 2000. – 202 p.
3. Beck U. The reinvention of politics: rethinking modernity in the global social order. – Cambridge: Polity Press, 1997. – 206 p.
4. Beck U. Work risk society. – Cambridge: Polity Press, 1999. – 184 p.
5. Castells M. End of millenium. – Malden MA: Blackwell, 2000. – 448 p.
6. Castells M. The power of identity. – Malden MA: Blackwell, 2004. – 537 p.
7. Giddens A. Modernity and Self-Identity: self and society in the late modern age. – Stanford CA: Stanford University Press, 1991. – 256 p.
8. Giddens A. The consequences of modernity. – Stanford CA: Stanford University Press, 1990. – 188 p.

УДК 130.2

**Валентина Брязкун**

## **ВПЛИВ ВІРТУАЛІЗАЦІЇ СВІДОМОСТІ НА СТАНОВЛЕННЯ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА**

*У статті досліджуються поняття «віртуалізації» та «віртуальної» свідомості. Розглянуті атрибути свідомості у віртуальному просторі та їх вплив на становлення інформаційного суспільства.*

**Ключові слова:** віртуалізація, віртуальна свідомість, атрибути свідомості, інформаційне суспільство.

### ***V. Bryazkun. The influence of the virtualization of consciousness on the formation of informational society***

*The concepts «virtualizations» and «virtual» consciousness are investigated in the present article. The attributes of consciousness in virtual space and their influence are studied on becoming of informative society.*

**Key words:** virtualization, virtual consciousness, attributes of consciousness, informative society.

### ***В. Брязкун. Влияние виртуализации сознания на становление информационного общества***

*В статье исследуются понятия «виртуализации» и «виртуального» сознания. Рассмотрены атрибуты сознания в виртуальном пространстве и их влияние на становление информационного общества.*

**Ключевые слова:** виртуализация, виртуальное сознание, атрибуты сознания, информационное общество.

*Актуальність цієї роботи полягає в тому, що аксіологічна і світоглядна інтерпретація дійсності є стрижнем інформаційного суспільства з його широким використанням комп'ютерних технологій, Інтернету, реклами тощо. Вивчення впливу засобів масової інформації і комунікації на людську свідомість і несвідоме дозволяє вийти на нові методологічні аспекти формування інформаційного суспільства. Тому метою роботи є визначити вплив процесу віртуалізації суспільства на становлення інформаційного простору.*

Найголовнішою проблемою цього дослідження є обґрунтування

існування процесу віртуалізації свідомості. По-друге, визначити його вплив на становлення інформаційного суспільства.

Отже, перш за все, необхідно виявити сутність феномену свідомості та дати його визначення.

Намагаючись зрозуміти природу свідомості ми стикаємося з питанням, чи є вона атрибутом людини, чи виступає як щось надлюдське, космічне. Стосовно надлюдської природи свідомості, то ця думка представлена, перш за все, в релігійних течіях, у центрі яких є божественне розуміння, живе тіло космосу. Не відкидаючи цей підхід, вкажемо і на другий погляд, що знаходить більш наукове обґрунтування розуміння свідомості як атрибута тільки людини, світоглядною основою якої слугує принцип відображення, що описує властивості свідомості як специфічної субстанції. Ця позиція активно розглядається в межах філософської науки.

Таким чином, у сучасній науці не існує єдиного підходу стосовно природи і форм прояву свідомості. Термін «свідомість» має декілька принципово нетотожних один одному значень:

- вища форма відображення дійсності;
- властивість високоорганізованої матерії;
- комплекс специфічних структур та механізмів, усвідомленого відображення дійсності [7, с. 98].

Під час дослідження впливу віртуальної свідомості на становлення інформаційного суспільства, ми будемо керуватися визначенням, що «свідомість – це вища, властива лише людині, форма відображення об'єктивної дійсності, засіб її ставлення до світу та самої себе, опосередкований всезагальними формами суспільно-історичної діяльності людей. Свідомість являє собою єдність психічних процесів, які приймають активну участь в осмисленні людиною об'єктивного світу та свого власного буття» [8, с. 436].

Зміст свідомості людини визначається такими її атрибутами, як агресивність, лібідо, альтруїзм та пошук інформації.

*Агресивність* є одним із фундаментальних атрибутів свідомості. Незважаючи на те, що вона притаманна без виключення всім живим організмам, у людей вона має тотальний характер. Оскільки людська агресивність проявляється не тільки в межах існуючого ареалу навколишнього середовища існування, але й у постійному прагненні до необмеженого захвату ресурсів, які необхідні для неї не лише для короточасного існування, але й для усього того, що може їй знадобитися та її нащадкам в майбутньому. Таке прагнення задовольнити свою агресію лежить в основі руйнування гармонії між людиною та природою [1, с. 25].

Наступний атрибут – *лібідо*. Воно у свідомості людини є одним із найважливіших стимулів, що посилює агресію. Це почуття робить людину особливо агресивною, оскільки на відміну від інших живих істот, людина наділена великою кількістю алгоритмів привернення до себе уваги можливого статевого партнера, в той час як у інших істот дуже обмежені алгоритми привабливості партнерів [1, с. 26].

*Альтруїзм* є ще одним атрибутом свідомості людини. Безкорисна самовідданість предків та їх любов до нащадків дозволяла всім організмам зберегти новонароджених, малоприспособлених до самостійного життя нащадків. Свідомість дозволяє людині вийти за обмеження, що властиві всім іншим живим організмам. Завдяки свідомості людина розповсюджує свій альтруїзм в багатьох випадках, коли необхідно стримати агресію [1, с. 27].

*Інформаційний пошук* є наступним атрибутом свідомості, зміст якого полягає в тому, що у втіленні почуття цікавості та постійному бажанні досліджувати навколишній світ. Цей атрибут проявляється ще з перших днів життя людини і залишається з нею протягом усього життя [1, с. 27].

Очевидним є факт, що цими атрибутами змістовий аспект поняття «свідомість» не вичерпується. Але оскільки за мету цієї роботи не є розкрити її зміст, тому ми вважаємо доречним зупинитися на вищезазначених характеристиках.

Не менш складним моментом є визначення терміна «*віртуалізація*», який уточнює, який саме процес мається на увазі. Сутність та зміст цього поняття зумовлює специфічний характер віртуальної свідомості. Перш за все, варто зазначити, що в руслі соціальної філософії сформувалося декілька підходів до віртуальної проблематики. Спочатку термін «віртуальність» мав вузьке значення, що асоціювалося з практикою комп'ютерного моделювання, а також опису спеціальних процесів у квантовій фізиці.

Віртуальність розглядалася як специфічний різновид символічної реальності, що створюється на основі комп'ютерної техніки.

Пізніше концепція віртуальності розглядається з погляду комунікативного дискурсу соціальної реальності. Цей підхід дозволив розглянути соціальні процеси через призму символічного моделювання, дослідити феномен суб'єктивного «доповнення» реальності, коли свідомість поглинається у штучно створене інформаційне (віртуально-символічне) поле знань, думок, теорій.

Третій підхід об'єднує два попередні. Згідно з таким баченням, віртуальність розуміється як спроба штучно конструювати соціальну

реальність, як символічний простір реалізації соціальної політики і соціокультурного дискурсу символічного моделювання [5, с. 300-301].

Відповідно до такого підходу, на даний момент *віртуалізація* трактується як процес заміщення за допомогою комп'ютерів реального простору – як середовища відтворення соціального – простором віртуальним. Як результат частина людської свідомості усвідомлює світ реальний, інша частина – віртуальний, що і виступає процесом *віртуалізації свідомості* [2, с. 94].

Таким чином, розглянувши поняття «свідомість» та «віртуальність», ми можемо стверджувати, що сутність віртуальної свідомості полягає в тому, що вона є процесом осмислення та відображення віртуальної реальності, існуючих у ній правил та норм поведінки, в результаті яких у людини формуються нові ідеї, знання, погляди, почуття тощо. Ця форма свідомості пов'язана з процесами комунікації між людьми, що відбуваються за допомогою електронної мови як головного засобу передачі інформації та знань.

Специфічними ознаками віртуальної свідомості є такі положення:

- її становлення та розвиток невід'ємно пов'язаний з віртуальною реальністю;

- електронна мова є домінуючим засобом спілкування;

- пов'язана образами, які створила реальна людина у віртуальному просторі. Завдяки цьому вона може бути розпорошена по деякому віртуально-просторовому інтервалі;

- нелокальність, тобто як тільки людина переходить у цю форму свідомості й усвідомлює віртуальний простір, для неї перестають грати суттєву роль всі реальні просторово-часові обмеження [4].

Таким чином, ми визначили сутність процесу віртуалізації та змістовий аспект віртуальної свідомості. Тепер переходимо до другої частини цього дослідження, а саме визначення впливу такого процесу на становлення інформаційного суспільства.

Інформаційне суспільство – це нова форма цивілізації, що генерує сучасні структури і відповідні соціально-політичні механізми вирішення проблем, пов'язані з розвитком галузей інформаційної технології. Концепція інформаційного суспільства не є унікальною. У чистому вигляді інформаційне суспільство не існує ніде в сучасному світі, і маловірогідна його поява в недалекому майбутньому.

Суспільство вважається інформаційним, якщо:

- будь-який індивід, група осіб, підприємство або організація в будь-якій точці країни і у будь-який час можуть одержати, за відповідну плату або безкоштовно на основі автоматизованого доступу і

систем зв'язку, будь-яку *інформацію* та знання, необхідні для їх життєдіяльності та вирішення особистих і соціально значущих завдань;

- у суспільстві функціонують та доступні будь-якому індивідові, групі або організації сучасні *інформаційні технології*;

- є розвинені інфраструктури, які забезпечують створення національних інформаційних ресурсів в об'ємі, необхідному для підтримки науково-технологічного та соціально-історичного прогресу, що постійно прискорюється;

- відбувається процес прискореної автоматизації всіх сфер та галузей виробництва і управління;

- відбуваються радикальні зміни соціальних структур, наслідком чого є *розширення сфери інформаційної діяльності* та послуг [4].

Зважаючи на це, потрібно враховувати той факт, що сучасна інформаційна техніка дає можливість руйнувати життєвий світ людей та їхні життєві пріоритети й цінності, занурювати індивідів та групи у віртуальну реальність, якщо вони не усвідомлюють небезпеки та не будують захисту від неї.

Нерідко йдеться про такі можливі зміни людської свідомості шляхом інформаційного впливу: некритичне сприйняття реальності; неадекватне розуміння ситуації; байдуже ставлення до подій; формування наркоподібної залежності від отримання нових порцій інформаційного подразнення; порушення та розлади психоемоційних реакцій [3, с. 115].

Саме тому, залежно від того, на який із атрибутів людської свідомості буде робитися акцент під час віртуалізації свідомості, і буде залежати успішність та ефективність побудови інформаційного суспільства.

На зростання значення агресивності в процесі віртуалізації свідомості людини впливає ефект анонімності віртуальної реальності. Оскільки він паралізує людську свідомість і з непомітною агресією створює ілюзію постійного добра, в результаті чого людина не відчуває катарсису.

Інтернет дав поштовх різноманітним спекуляціям. Саме завдяки ньому відбувається розповсюдження хакерства, сектанських вірувань, естетизація війни та насильства. З екрана монітора кровопролиття здається іграшковим і цікавим, не викликає співчуття та жаху. Сайти з яскравим оформленням приваблюють молодь і роблять її більш агресивною шляхом маніпуляції свідомістю.

На лібідо людської свідомості також впливає факт анонімності, індивідуальності та пропаганда розбещеності на порнографічних сайтах в Інтернеті [6].

Наступний атрибут – це альтруїзм. Це поняття в контексті досліджу-

ваного питання ми розуміємо як «допомагаюча поведінка», тобто як практичні стосунки між людьми, на основі різних форм солідарності, піклування та взаємодопомоги. Цей атрибут акцентується та розвивається під час спілкування людей у мережевих спільнотах, обговоренні питань на форумах, коментарях фотографій, журналів життя у друзів тощо.

І останній, на нашу думку, визначальний у процесі віртуалізації атрибут – це пошук інформації, оскільки саме він є однією із складових інформаційної культури особистості.

Очевидним є факт, що на культуру пошуку інформації у віртуальному просторі будуть впливати ціннісні орієнтації та мотивація кожного користувача. Але, незважаючи на це, цей вид діяльності має ґрунтуватися на принципах: врахування системності, послідовності, наступності в цьому процесі; розвитку самостійності та творчості; необхідності формування вмінь та навичок для самостійного пошуку; використання ефективних форм та методів у роботі в Інтернеті.

Таким чином, можемо дійти висновку, що процес віртуалізації свідомості як усвідомлення людиною реального та віртуального світів призводить до створення такої нової форми свідомості, як віртуальна. Цей процес впливає на становлення інформаційного суспільства через призму переходу в віртуальну реальність атрибутів свідомості.

### Література:

1. Дабаган А. В. Человек, его сознание и культура в паутине электронно-цифровых сетей. – Х.: Торсинг, 2003. – 336 с.
2. Иванов Д. В. Виртуализация общества. Версия 2.0. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. – 224 с.
3. Культурология: Учебное пособие / Составитель и ответств. редактор А. А. Радугин. – М.: Центр, 1999. – 302 с.
4. Луценко Е. В. Виртуализация общества как основной информационный аспект глобализации (основы информационно-функциональной теории развития техники и информационной теории стоимости) [Электронный ресурс] Научный электронный журнал КубГАУ. № 01(9), 2005 Режим доступа: <http://ej.kubagro.ru/2005/01/02/p02.asp>.
5. Павлова Елизавета Дмитриевна. Сознание в информационном пространстве: [монография]. – М.: Академия, 2007. – 684 с.
6. Павлюх М. Интернет – опасная виртуальная реальность Режим доступа: <http://internetua.com/internet---opasnaya-virtualnaya-realnost>.
7. Психология. Словарь / Под. ред. А. В. Петровского, М. Г. Ярошевского. – М.: Политиздав, 1990. – 494 с.
8. Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. – 6-е изд. – М.: Политиздат, 1991. – 560 с.



УДК 7.01

Олексій Матицин

## ЕСТЕТИЧНІ АСПЕКТИ ІНТЕРНЕТ-ПРОСТОРУ В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРИ МОДЕРНУ

*У статті досліджено формування і розвиток поняття «естетичне сприйняття» в контексті культури модерну. Розглянуто роль мистецтва в організації Internet простору. Розкрито роль об'єктів мистецтва в організації Internet простору. Проаналізовано зв'язок сучасної Internet культури з мистецтвом та філософією модерну XX століття.*

**Ключові слова:** естетика, мистецтво, культура, Інтернет, модерн.

### *A. Matytsyn. Aesthetical aspects of space of Internet in aspect of culture of modern*

*Research of forming and development of concept aesthetically «aesthetics perception» is conducted in context of culture of modern. The role of art is considered in organization Internet spaces. The role of objects of art is exposed in organization Internet spaces. Existence of intercommunication is proved between an art and philosophy of modern in XX century.*

**Key words:** aesthetics, art, culture, internet, modern.

### *A. Матицин. Эстетические аспекты Интернет-пространства в контексте культуры модерна*

*Исследовано формирование и развитие понятия «эстетическое восприятие» в контексте культуры модерна. Рассмотрена роль искусства в организации Internet пространства. Раскрыта роль объектов искусства в организации Internet пространства. Доказано существование взаимосвязи между искусством и философией модерна XX века.*

**Ключевые слова:** эстетика, искусство, культура, интернет, модерн.

Сьогодні у світі існує чимало засобів, форм і способів спілкування, і значна частина з них так чи інакше пов'язана із сучасними технічними можливостями, які представлені глобальною комп'ютерною мережею Internet. Це, в першу чергу, пов'язано з тим, що людство за

останнє сторіччя здійснило величезний стрибок у розвитку науки і техніки, що відкрило нові простори для діяльності людини. Так, виникнення і розвиток цифрових і комп'ютерних технологій, а згодом масове розповсюдження персональних комп'ютерів, відкрили новий вигляд взаємодії «людина-комп'ютер», а розвиток мережі Internet до взаємодії «людина-комп'ютер» додав можливість комунікації «людина-комп'ютер-людина». У цій роботі буде розглянута проблематика, що стосується естетичних особливостей Internet простору.

**Актуальність вибраної теми** пояснюється необхідністю вивчення естетичного сприйняття об'єктів мистецтва крізь призму мережі Internet, в межах того, що цей вид віртуального спілкування набуває великої значущості і стає одним із основних видів комунікації людей в сучасному світі.

**Об'єктом дослідження** є глобальна мережа Internet як спосіб організації міжкультурного естетичного простору.

**Предметом дослідження** є естетичний простір Internet і його особливості в контексті культури модерну.

Визначальним у феномені Internet простору є те, що він позиціонується як територія абсолютної свободи. Свободи від умовностей суспільства, вікових, фізичних, статевих обмежень, свободи навіть від самого себе. В Internet просторі стає можливим реалізувати найрізноманітніші потреби, в тому числі й естетичного характеру. Internet стає місцем, де мистецтво досягає абсолютної свободи виразу. Саме в цьому знаходиться коріння тієї суперечності, яка на цей момент призводить до виникнення та поступового втілення ідеї «обмеження» Internet простору, його культурного та естетичного «впорядкування», можливо навіть цензури. Ще Теодор Адорно зауважував, що «... абсолютная свобода в искусстве, как одном из частных видов деятельности, неизбежно входит в противоречие с постоянным состоянием несвободы в обществе в целом» [1, с. 23]. Цей вираз повною мірою можна віднести і до естетичного наповнення Internet простору. Поява великої кількості творів мистецтва у електронному форматі зумовлює зміну ставлення до самого предмета мистецтва. Прикладом цієї зміни може слугувати мистецтво модерну, що виникає як протест проти академізму та класики, бунт проти тогочасного суспільства. У своїй «Естетичній теорії» Теодор Адорно висловив дуже важливу думку, що саме поняття «художньої насолоди» було не дуже вдалим компромісом між двома формами, двома іпостасями витвору мистецтва – суспільної і такої, що суспільству протистоїть». Тут потрібно пригадати, що автономію мистецтва Адорно розумів як умову його

альтернативності суспільству, як критику художніми засобами його устрою. Буржуазне суспільство, за Адорно, не може пробачити мистецтву до кінця цієї незалежності і позаутилітарності, які є головними ознаками його антигромадськості. Але суспільство бере у мистецтва реванш, коли в епоху розвинуеного капіталізму додає його безпредметним формам видимість споживної вартості в оболонці художніх товарів, що володіють тільки ціною. Коло замикається, і буржуа починає «насолоджуватися» тими формами, як його доринковий побратим вважав потворними і огидними. Для цього потрібно було всього лише спроекувати художню форму на вироби, що викликають своєю матеріальною стороною чуттєву насолоду, тобто використовувати її в декорі інтер'єрів і дизайні предметів буржуазного побуту. Елементи надмірності, ексцесу й інших проявів модернізму виявляються повністю підлеглими логіці подібного перетворення, виражаючись у відповідних арт-фабриках.

Модерне мистецтво, відображаючи у своїх безпредметних формах суспільне відчуження і протистоячи цим консюмерним тенденціям, поступово саме стає бажаним продуктом і споживається буржуазією на новому витку обороту символічного капіталу. Сам Теодор Адорно, в чомусь навіть всупаючи в протиріччя з іншими своїми негативними оцінками «естетичного гедонізму», вбачав у своєрідній насолоді від цього модерністського заперечення джерело порятунку для мистецтва, а не лише витончений спосіб примирення з реальністю. Він навіть вважав, що для модерністських творів саме тут зберігається потенціал формального розвитку. Суб'єктивне задоволення від мистецтва пов'язане з об'єктивними якостями твору, хоч і не зводиться до них. Естетична насолода тільки вказує на ці якості, але не засвідчує сам твір як зразок, не конституює його. Іншими словами, одержувана нами насолода від мистецтва не може бути іманентним критерієм його художності та гарантом його якості. Інакше витвір мистецтва зрівнявся б з будь-яким іншим об'єктом споживання, про який ми судимо якраз на підставі одержуваного від нього задоволення або користі.

Варто також зазначити, що для Адорно кантівське «незацікавлене сприйняття» відіграє велику роль у розумінні мистецтва, адже саме під його маскою сьогодні виступає «естетична» насолода, а до витворів мистецтва виникає надспоживчий інтерес. З іншого боку, в епоху мас-медіа самі предмети споживання мають своєрідну художню форму і їх придбання мотивовано сьогодні не тільки міркуваннями потреби, користі та чуттєвого задоволення, але і соціального прести-

жу, квазіестетичного смаку і т. ін. При цьому межа між умовно матеріальними і умовно духовними потребами в масовому суспільстві, які вони відповідно задовольняють, перемістилася із зони естетики в зону етики. Тобто «моральні», в широкому сенсі слова, вимоги до мистецтва, з боку суспільства, і долаючи етику відповідь на цей запит з боку актуального художника, стали сьогодні визначальним критерієм і його сенсу, і його якості, і, відповідно, джерелом гетерогенної насолоди від його сприйняття.

Якщо продовжити дослідження зв'язку між Internet і мистецтвом, то необхідно зауважити, що ранні форми мистецтва були тісно пов'язані не тільки з отриманням естетичної насолоди, але, можливо, навіть більшою мірою служили для передачі сакрально-духовного досвіду. Прикладом тому можуть служити дионісійські й елевсинські містерії, візантійське і староруське релігійне мистецтво. Можна припустити, що і нове семіотичне місце існування, в якому взаємодія відбуватиметься за законами мистецтва, стане потенційним середовищем для втілення духовних принципів. Саме так уявляв собі «вільну теургію» В. С. Соловйов: як якусь синтетичну єдність містики, «витончених мистецтв» і «технічного мистецтва».

Ще одним важливим чинником формування Internet простору є інформаційний потік та його оформлення. В Internet мережі змінюється сам вид повідомлення, його форма та структура. Десятки гіперпосилань, банерів, «вікон» в інші сторінки. Гетерогенний набір «голосів», які говорять від імені своїх «суб'єктів» і прагнуть стати активованими, доміантними. Сторінка Internet є новим ступенем розпаду оповідання як класичної культурної форми.

Фредрік Джеймісон визначає оповідання як спосіб приведення «різних вимірювань і темпоральностей» – елементів різного рівня, індивідуальної біографії і соціальної історії, мікроритмів повсякденності та політико-економічних макроритмів і т. ін. – до єдиної форми [11, с. 29]. Оповідання (не просто як літературна категорія, але як домінуюча форма) об'єднує різні форми – фонетичні, граматичні і синтаксичні структури, сюжетні схеми, жанрові конвенції – для утворення тієї загальної перспективи, в якій окремі елементи корелюються один з одним і мають свою значущість. У цьому сенсі і пряма перспектива в образотворчому мистецтві, і симфонічна музична форма разом із романною формою, як найбільш складним різновидом оповідання, також можуть розглядатися як наративні форми. В епоху модерну домінуючою естетичною формою стає візуальна форма, заснована на принципі монтажу. Модерн послідовно розбиває реалістичний narra-

тивний континіум, перетворюючи виведені з оповідної перспективи елементи на замкнуті, самодостатні утворення, «картинки» (від модерністської літературної фрази до крупного плану в кіно), що монтуються між собою і лишаються в пам'яті. Ширше естетичний досвід кінця XIX – першої половини XX століття відтворює базову модель ідентичності західного суспільства – «автономне его»: самодостатній і замкнутий індивід. «Автономне его» стає атомом нового соціального поля, що зазнає впливу раціоналізації. Модернізм підсилює – аж до самоізоляції і розпаду – «автономію его» разом із автономією самої художньої форми.

У цьому контексті варто приділити увагу такому вагомому чиннику, як розуміння поняття «інтерпритації» в контексті естетики Internet простору. Широке визнання в науковому світі одержала інтерпретативна теорія культури К. Гірца. Вона дозволяє стверджувати, що сучасна культура відкрита людині як безліч конкуруючих інтерпритацій [4, с. 129-152]. Цей підхід дає підстави для обговорення інтерпретативної проблематики на основі естетичного дискурсу. Інтерпритація є формою пізнання світу, особливим способом кореляції свідомості і дійсності. Будь-яку спробу створення інтерпретативної конструкції можна сприймати як сенсоутворюючий акт, орієнтований на пошук ідеальних планів виразу. Ця особливість дозволяє говорити про інтерпретативну діяльність як про форму естетичного пошуку. У вужчому сенсі інтерпритація розуміється як особливий тип суб'єктивного ментального досвіду. Суперечливість цього твердження полягає в тому, що процедури інтерпритації явищ життєвого світу ніколи не обмежуються чисто розумовими актами. Вони містять опрацювання інтуїтивних імпульсів, що поступають з надр свідомості. Якщо сконцентрувати увагу на суто інформаційних аспектах, то необхідно відзначити, що інтерпритація – це процес освоєння людьми культурної спадщини і різної інформації, але використання широкої інформаційної бази не є самоціллю.

Мета справжньої інтерпритації – відкриття, що ґрунтується на інформації. «Первинне смислове визначення деякого об'єкта збагачується або заміщається іншим смисловим визначенням, здійснюваним в рамках багатшої системи уявлень. Перехід від одного з описів до іншого становить суть процедури інтерпритації» [6, с. 139-140]. Процес трансформації описових середовищ протікає на основі взаємодії двох репрезентативних форм. Перша забезпечує здібність до більшої уніфікації описуваних явищ, друга дозволяє побачити їх абсолютну унікальність [6, с. 151]. Можна припустити, що інтерпритація подій в

Internet мережі має якусь обумовленість. Деякі дослідники розглядають Internet як сучасну метафору, що втілює в собі конструктивні особливості накопиченого людством досвіду перцептивно-лінгвістичної комунікативності. Разом з тим, немає однозначності в розумінні глибинних механізмів соціальної взаємодії в Internet середовищі. Неооднозначно сприймається думка про те, що Internet комунікація сприяє розширенню контакту людини з навколишнім світом, а також з самим собою, оскільки йдеться про заміщення традиційних форм комунікації. Інформаційний Internet-простір можна вважати одним із способів комплексного уявлення динамічної, візуальної й аудіальної інформації. Центальною проблемою сучасного етапу Web-моделювання є не тільки обробка, структуризація, представлення ретроспективної і поточної інформації, але і пошук форм ефективної комунікації, який неможливий поза вивченням особливостей різних інтерпритативних практик. Цю думку підтверджує активна розробка ідеї комунікативного дизайну. Серед безлічі варіантів трактування цього поняття рідко зустрічаються підходи, орієнтовані на оцінку художніх достоїнств Internet-презентацій. Але наявні приклади підтверджують ідею про те, що вивчення закономірностей сприйняття і представлення естетичної інформації завжди включає оцінку інтерпритаційного потенціалу, реалізованого засобами Web-презентацій [7].

Internet-простір є втіленням ідей інформаціоналізму, хоч і суперечить багатьом його початковим теоретичним положенням. Інформаційний підхід застосовний і для оцінки інтерпритативних властивостей різних художніх моделей, дизайну і Internet-презентацій. Основний принцип вивчення полягає в дослідженні різних комунікаційних моделей з погляду узгодженості інформаційних можливостей джерела, каналів зв'язку і одержувача повідомлення [5, с. 70]. Витвір мистецтва в межах інформаційного підходу розглядається як матеріалізований сигнал, що містить інформацію про внутрішній світ художника [5, с. 75]. Екстравертною формою цього сигналу виступає конкретна інтерпритаційна модель, що дозволяє художнику виступати носієм духу епохи. Наприклад, в роботі А. Бродецкого ми зустрічаємося з таким розумінням цього явища: «У візуальних видах мистецтва сагіталь внутрішнього простору переводиться в реальний план простору зовнішнього» [2, с. 51]. Ця тенденція реалізується і в Internet-мистецтві. Так, Дж. Він зазначає, що Web-дизайнер «передає користувачу через контекст частину своєї ментальної моделі» [3, с. 45].

На наш погляд, ширшу перспективу для подальших висновків відкриває теоретичний підхід С. Даніеля, який дозволяє розглядати

генезис електронних форм подання інформації як результат кризи пластичного мислення в образотворчому мистецтві, що яскраво проявилася в мистецтві на рубежі XIX-XX ст. [9, с. 203-205]. Час від часу в практиці художньої творчості і світоглядних уявленнях відбуваються внутрішні зміни. В цьому явищі відображається один із законів художньої виразності – шукати і долати себе, звільняючись від обмежень мистецтва [9, с. 201]. У подібні критичні періоди переосмислення основ пластичного мистецтва стає джерелом, що змінює засади естетичної свідомості. Така тенденція яскраво виявилася в творчості А. Матісса, П. Пікассо, що прагнули в малюнку передати ритміко-пластичну єдність зображення, перейти до відтворення природного динамізму живої форми.

Ці досліді можна сприймати як реакцію на розвиток техніки анімаційного мистецтва. Тільки наприкінці XX сторіччя, завдяки розвитку презентаційних технологій, виникли умови для розширення діапазону описових засобів мистецтва. Вони були продовженням художньої традиції пошуку засобів відтворення динамічних і пластичних властивостей природної форми предмета. Деякі дослідники розглядають світ сучасних технологій як акт повернення у світ образів російського конструктивізму, супрематизму й авангарду [8]. Мистецтво модерну можна сміливо включити до вищезгаданого переліку. Глибинний сенс кризи пластичних форм полягає у психологічній координації перцепцій, яка досягається у грі виразних ефектів, що породжуються відносинами площини і простору. Ця ідея розглядається А. Бродецьким як порушення цілісної системи координаційних переживань людини [2, с. 39]. Можливо, екранне мистецтво є результатом зміни відносин людини з простором і сприяє розширенню асоціативної вертикалі внутрішнього психологічного світу. Пошук медіаформ в Internet можна розглядати як складну перцептивну дію, що виникла в результаті трансформації досвіду живого сприйняття. Так, Internet дозволяє використовувати інтерактивні фотопанорами, в яких відвідувач, користуючись засобами навігації, може змінювати напрям погляду або розглядати предмет з різних боків, або, навпаки, сам «повертатися» в просторі. Ці перцептивні практики якраз і виступають прикладом гри виразних ефектів, що породжуються відносинами площини і простору. Власне, зміна позиції глядача відносно об'єкта мистецтва, зміна ролі глядача та зміна відносин глядач – об'єкт є одним із елементів мистецтва модерну.

Як вид комунікації в контексті мистецтва модерну Internet-простір може бути розглянений з позиції інтеракціоністської перспективи. Відмінною рисою інтеракціоністської перспективи (interactional



perspective) є уявлення, згідно з яким «будь-яка форма соціальної взаємодії починається або закінчується увагою до людського Я». Тобто це гуманістичний погляд, що фокусується на комунікації як на засобі розвитку людиною свого потенціалу в процесі соціальної взаємодії. Цей погляд оперує такими поняттями, як соціальні ролі, культурні символи, прагнення зрозуміти себе, роль саморозкриття в людських взаємодіях. «Я» є початковою і кінцевою точкою, яка визначає значення і сенс комунікації.

Internet-простір вбирає в себе всі вищеперераховані чинники та дозволяє їм проявитись у всій своїй повноті, і цьому простору мистецької свободи якнайкраще відповідає саме філософія та естетика модерну. Модерн виробив власні формальні риси — трактування поверхні, площини, фактури, певну ритміку руху форм, орнаментальний декор і власну іконосферу. По суті, модерн у цілковитій згоді з логікою символізму зробив видимим невидиме. Модернізм народився разом з глибоким і глобальним оновленням світу, коли історія людства перетворилася на всесвітню історію. Художня культура модернізму відобразила всі історичні катаклізми і палітру всіх умонастроїв епохи. Модернізм ніс у собі парадоксальність трагічного пізнання, відкритого страждання і жаху буття; його основоположним світоглядним символом стає абсурд як вираз трагічного досвіду, що знов і знов ставить під сумнів світ і себе і «зусиллям немає кінця» [10, с. 222-318]. Звідси — експресионістична деформація і сюрреалістичні фантими, образи замкнутого світу і знаки історичної пам'яті, що руйнують звичні зв'язки з реальністю і що занурюють в глибини нещадного її розуміння. У художній культурі модернізму з'явилося різноманіття художніх моделей сучасного світу, в ній складним чином взаємодіяли гуманістичні установки творчості, зверненість до досягнення закономірностей людського буття, розвиток класичних традицій і сміливі новачії. В ній відбулося різке розмежування «масової» і «елітарної» культури, що на рівні теоретичної думки відобразилося в загостреній увазі до проблеми творчої індивідуальності й у відмові від проблеми художнього смаку. Модернізм здійснив різку зміну акценту на значущість форми, пов'язану з насиченням функції мистецтва новими завданнями: впливати на свідомість реципієнта з більшою ефективністю, більшою емоційністю, повідомляючи нову долю правди про життя; він виробив нові способи художнього мислення, здатні не тільки відображати, зображаючи, але і перетворювати навколишню реальність і реальність внутрішнього світу людини.

Енергія, що живить художню творчість, амбівалентна. Якщо вона



не знаходить заготовлених для неї структур, або ці структури втратили еволютивний потенціал, і матриця того, що означає, не відповідає новій конфігурації означуемого, настає кризовий стан. Естетика Internet-простору є відповіддю на сучасний стан мистецтва та культури в цілому. Багатогранність та багатоманітність художніх засобів вираження роблять Internet-простір таким привабливим для тих багатьох людей, що прагнуть отримати своє унікальне «естетичне переживання». Багато в чому саме завдяки Internet, користуючись виразом Т. Адорно: «...твори мистецтва минулого знайдуть свій відгук в майбутніх поколіннях, встановлять з ними контакт, в результаті чого вони набудуть актуальності ...» [1, с. 64].

### Література:

1. Адорно Теодор В. Эстетическая теория. – М.: Республика, 2001. – 527 с.
2. Бродецкий А. Я. Внеречевое общение в жизни и в искусстве. Азбука молчания. – М.: Владос, 2000. – 192 с.
3. Вин Дж. Искусство Web-дизайна. – СПб.: Питер, 2002. – 218 с.
4. Гирц К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Самосознание мировой культуры. – СПб.: Петрополис, 1999. – С. 279.
5. Даниель С. Сети для Протея: проблемы интерпретации формы в изобразительном искусстве. – СПб.: Искусство-СПБ, 2002. – 304 с.
6. Евлампиев И. И. Два измерения интерпретации // Метафизические исследования. – Вып. 1: Понимание. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. – С. 138-152.
7. Клонингер К. Свежие стили Web-дизайна. – М., 2002. – 224 с.
8. Космическое мироощущение в искусстве // Культура и время. – 2004. – № 1. – С. 52-57.
9. Рыжов В. П. Принципиальные особенности моделей эстетического восприятия // Эстетика: информационный подход. – М.: Смысл, 1997. – С. 70-79.
10. Сумерки богов. Ф. Ницше, З. Фрейд, А. Камю, Ж. П. Сартр. – М.: Издательство политической литературы, 1989. – 398 с.
11. Jameson F. The Ideologies of Theory. Essays 1971-1986. – Vol. 2: The Syntax of History. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

УДК 004.738.5:007

**Марія Удуд****МЕРЕЖА ЯК СУЧАСНА ФОРМА СПІЛКУВАННЯ**

У статті йдеться про сучасну видозміну спілкування, що набуває сьогодні формату так званих «електронних фраз». Сучасна інформатизаційна дійсність продукує новий формат передачі інформації, взаємообмін переживань та виявлення розуміння під час «електронного» спілкування. Цей вид спілкування набуває популярності та чітко виокремлює зручні параметри для комунікації.

**Ключові слова:** інформаційна культура, цензура, Інтернет, безпека.

**M. Udud. The network as modern modification of communication**

The article is about the modern modification of communication that takes format of so-called «electronic phrases». Modern informatization reality produces a new format of communication, interchange of experiences and identification of understanding during the «electronic» communication. In my opinion, this type of communication meant popularity, and clearly distinguishing convenient options for communication.

**Key words:** informational culture, censorship, Internet, security.

**М. Удуд. Сеть как современная форма общения**

В статье речь идет о современной видоизменение общения, которое приобретает сегодня формат так называемых «электронных фраз». Современная информатизационная действительность производит новый формат передачи информации, взаимообмен переживаний и изучение понимания во время «электронного» общения. Данный вид общения приобретает популярность и четко выделяет удобные параметры для коммуникации.

**Ключевые слова:** информационная культура, цензура, Интернет, безопасность.

Важливим елементом людського життя і взаємин є спілкування. Потреба в контакті з подібними до себе існує й у тваринному світі, однак спілкування є набутком суспільного буття людини. Завдяки

спілкуванню людина пізнає світ, власну духовність, підтримує психологічний зв'язок з іншими людьми.

Людське спілкування завжди лежало в основі соціального буття, проте прямим об'єктом культурологічного аналізу воно стало тільки в ХХ ст. Перш за все, спілкування визначається як складний процес взаємодії між людьми, що полягає в обміні інформацією, а також у сприйнятті і розумінні партнерами один одного. Спілкування як взаємодію можна розглядати з позицій орієнтації на контроль і орієнтації на розуміння.

Учень Сократа Платон вважав, що спілкування між людьми повинно будуватися на основі таких добродітностей, як справедливість, розсудливість, дотримання моральних норм. Говорячи про те, що душа роздумує і розмовляє сама з собою, Платон ставив питання про внутрішню розмову людей.

Спілкування складається безпосередньо із самого акту спілкування, комунікації, у якому беруть участь самі комуніканти, що спілкуються. По-друге, комуніканти повинні робити саму дію, що ми називаємо спілкуванням. По-третє, необхідно визначити в кожному конкретному комунікативному акті канал зв'язку. Ось про формування нового каналу зв'язку я продовжую свою думку.

У наш час практично не можна назвати сферу людської діяльності, яка не зазнала б залежності від ринку інформації і не мала б потреби у використанні новітніх інформаційних технологій.

Все це творить «інформаційну культуру», яка передбачає рівень інформаційної підготовки, що дозволяє вільно орієнтуватися в потрібному інформаційному середовищі та брати участь у його формуванні та перетворенні, сприяти інформаційним контактам [12].

Поняття Інтернет тлумачиться у Вільній енциклопедії Вікіпедія як такий, що «утворює глобальний інформаційний простір, слугує фізичною основою доступу до веб-сайтів і багатьох систем (протоколів) передачі даних» [13]. У побуті іноді говорять Нет, Інёт, Тенета, Міжмережжя, Інтернётрі або Нётрі.

Інтернет пропонує широкі можливості для спілкування. Завдяки мережі Інтернет нам легко знайти людей зі спільними інтересами, хобі та світоглядом. Окрім того, в мережі психологічно значно простіше спілкуватись, аніж при особистій зустрічі. Ці причини зумовлюють створення та активний розвиток інтернет-товариств – груп людей зі спільними інтересами, які спілкуються переважно через Інтернет та географічно віддалені одні від одних.

Розповсюдженими формами спілкування та інформування є теле-

конференції, форуми, електронні дошки оголошень, електронна пошта, списки розсилки. Незважаючи на різні способи реалізації такої послуги, основна їх ідея – надання користувачам новин, обмін ідеями та думками, консультування, знаходження необхідної інформації.

Зазначимо, що окрім фільтрування спаму, нецензурного ведення електронного листування як такої цензури в мережі немає. Це дає можливість публікувати незаангажовані новини, огляди, висловлювати свою думку щодо тих чи інших подій [10].

Важливим моментом створення формату «електронного спілкування» пропонуємо так звані «блоги»-щоденники. «Отримавши можливість писати будь-що без найменшої відповідальності, провокатори, маркетологи пішли в маси» [3]. Що ми отримуємо в результаті? Просування різноманітної інформації, що майже жодним чином законодавчо не відслідковується та не моніториться, та ще й вільний доступ майже до усіх видів інформації, яку ми залишаємо в мережі.

Повернемось до проектно-цільових ідей Міністерства оборони США, яке в 1969 році започаткувало розробку цього проекту. Реалізація такого проекту мала на меті створення надійної системи передачі інформації на випадок війни.

Що ми маємо сьогодні? З кожним днем робота в Інтернеті стає все більш популярною. Переваги такої роботи очевидні: не потрібно кожного ранку за будь-якої погоди поспішати на роботу, вислуховувати зауваження невдоволеного начальства і плітки колег, підлаштовувати своє особисте життя під робочий розклад... Багатьох приваблює перспектива роботи вдома з вільним графіком, а для людей з обмеженими можливостями, жінок у декретній відпустці тощо – це, можливо, єдиний шанс реалізувати себе.

Сучасний Інтернет має також дуже багато соціальних та культурних граней. Він є універсальним середовищем для спілкування, розваг та навчання. За допомогою Інтернету стало можливо робити покупки та оплачувати послуги. Для багатьох людей Інтернет – це спосіб заробітку. А в цілому Інтернет – це віддзеркалення сучасного суспільства та світосприйняття.

Історія вітчизняного Інтернету починається восени 1990 року, коли сектор з Міжгалузевого наукового центру технології програмування «Технософт» підключився до світової мережі Інтернет. Уже у березні 2009 року українська аудиторія користувачів Інтернету становила 11,96 млн. осіб, що на 9,4% більше, ніж у лютому 2009 року.

Що ж до доступності інформації, то за даними преси відомо, що «в Українському сегменті інтернет-послугами Мережі з різною пе-

ріодичністю користуються приблизно 12% жителів України. В Росії – користувачами Інтернету є близько 15% населення, а у Польщі – 19%» [2].

Для висвітлення такого порівняння звернемося до параметрів користування Інтернетом сусідньої Росії.

Що ж говорить Церква, яка несе комунікативне значення для віруючих у створенні власних інтернет-сторінок. У Москві в межах міжнародної конференції «Різдвяні читання» була організована секція «Православ'я та Інтернет». Як зазначали доповідачі, простежується збільшення кількості православних сайтів. При обговоренні тематики зосереджувалась увага на проблемах православного Інтернету як способу релігійної освіти. Це, зокрема низький технічний рівень, аматорський підхід до змісту й оформлення сайтів, а також відсутність зворотного зв'язку з читачами» [11]. Отож, так званого двостороннього процесу ми не спостерігаємо на православних інтернет-ресурсах. Це наводить на думку про незацікавлення такою формою релігійної комунікації, або ж про поступальних рух нерелігійності покоління.

Католицька церква ще у 1998 році на чолі з Папою Римський Іоанном Павлом II заснувала Всесвітній день Інтернету, що позначалось на 30 вересня, що свідчить про підтримку розвитку інтернет-ресурсів.

Улас Золотоноша у своїй статті звертає нашу увагу на свободу слова. «Не можу заперечити того, що свободи слова в інтернет-просторі нема. Вона безумовно є, натомість простежується і тут певною мірою так звана тенденція до дозованого слова». Важливим є момент суспільної моралі і її дотримання в інтернет-просторі. Як зазначає п. Улас, комуніканти «свідомо дозволяють собі забувати про існування суспільної моралі й певного усталеного етикету» [4].

Яким чином поширення Інтернету вплине на наше повсякденне життя? Чи зможемо ми шукати і використовувати знайдену в Мережі інформацію, не залишаючи слідів своїх відвідин? Як буде захищена інтелектуальна власність?

Сьогодніне використання інтернет-ресурсів ставить перед нами питання впливу мережі Інтернет на внутрішній світ людини, а особливо на формування ціннісних орієнтирів у молоді. Як зазначає Т. М. Іванець, порушується проблема створення людиною свого власного штучного світу зі штучними цінностями, та ігнорування наявних проблем та реалій, що зрештою призводить до невірних руйнівних процесів у культурній та духовній сферах [5].

Якою є загроза інтернет-спілкування для дітей? Користування дітьми інтернет-ресурсами набуває своєї популярності, та попри те ми

спостерігаємо небезпеку у дитячій інтернет-комунікації. В 2010 році був запущений освітній сайт «Онляндія - безпечна веб-країна», на якому всі бажаючі можуть отримати необхідну інформацію, приєднатися до руху й зробити свій посильний внесок у вирішення проблеми.

День безпечного Інтернету 9 лютого відзначається в Україні вже вдруге. Як зазначає Дмитро Шимків, генеральний директор компанії «Майкрософт Україна»: «...в 2010 році ми хочемо звернутися саме до батьків. Українські батьки не до кінця усвідомлюють, наскільки велику роль грає Інтернет у житті їхніх дітей, і недостатньо серйозно ставляться до їхньої онлайн-безпеки й захисту приватної інформації» [7].

Для формування більш грамотного використання можливостей мережі Інтернет та формування нового способу спілкування через мережу, нам необхідно змінити професійну свідомість, стереотипи поведінки і навички створення та одержання інформації, більш активно інформувати спеціалістів через наочні практичні заходи, широко рекламувати переваги такого способу надання інформації, поширювати інформацію щодо правил безпечного користування мережею Інтернет серед дорослих та дітей.

Фактом, що найбільше бентежить, є усвідомлення все більшої залежності людини від функціонування Інтернету. Створення надійної і стійкої глобальної Мережі – небанальне завдання для сучасних комп'ютерників. Провал на цьому полі обіцяє нам дуже нестабільне майбутнє. За словами аналітиків, Всесвітня павутина в найближчому майбутньому буде безпровідною, повсюдною, вживленою прямо в шкіру людини і – зникне як явище.

### Література:

1. Андрєєва Г. М. Соціальна психологія. – М., Аспект Пресс, 1996.
2. Ломов Б. Ф. Спілкування і соціальна регуляція поведінки індивіда // Психологічні проблеми соціальної регуляції поведінки. – М., 1976.
3. Ватаманюк В. Український Інтернет-простір: концепція розвитку // Domivka.net.
4. Герасимчук В. АНТИцивілізація // <http://www.ut.net.ua/art/164/0/3439/>.
5. Золотоноша У. Український інтернет-простір і свобода слова // <http://www.narodnapravda.com.ua/politics/48de50b81f005>.
6. Іванець Т. М. Всесвітня мережа Інтернет: заручники віртуальних реалій // <http://www.philosophy.ucu.edu.ua/content.php?id=271&pnumb=1>.
7. Інтернет: простір для захисту медіа-фантазій // <http://www.telekritika.ua/yuridichna-consultaciya/2005-08-11/5079>.
8. Кочарян А. Тренінги із безпеки в Інтернет. <http://www.onlandia.org.ua/ukr/safernet.aspx>.

9. Мещерякова Наталія. Місце скоєння – Інтернет // За матеріалами доповіді на круглому столі «Захист прав інтелектуальної власності в мережі Інтернет», 22 квітня 2009 р.
10. Народний автопроект підкорює Інтернет-простір // За матеріалом Соціальний автомобільний портал [www.autovisio.com.ua](http://www.autovisio.com.ua).
11. Священик Андрій Дудченко. Православні місіонери освоюють Інтернет-простір // <http://orthodoxy.org.ua>.
12. Синиця Н. М. Інтернет як комунікативний простір для бібліотекарів постійно // <http://library.tup.km.ua>.
13. <http://uk.wikipedia.org>.



УДК 316.7

Єлизавета Гапоненко

## СТАНОВЛЕННЯ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ

*У статті досліджуються, як реалії інформаційного суспільства дедалі відчутніше змінюють життя нашої держави. Мабуть, найважливіша умова формування інформаційного суспільства – підтримка його ідеї широкими прошарками населення. Для досягнення цієї підтримки потрібно роз'яснення особливостей, переваг і проблем інформаційного суспільства, розвиток відкритого діалогу між усіма групами, які залучені до його формування.*

**Ключові слова:** інформаційне суспільство, інформаційні технології (ІТ), комп'ютерні технології, Інтернет.

**Y. Gaponenko. The formation of informative society in Ukraine**

*Realities of informative society change life of our state all more perceptibly. Presumably a major condition of forming of informative society is support of his idea by the wide layers of population. For achievement of this support elucidation of features, advantages and problems of informative society, development of the opened dialog, is needed between all of groups which are attracted in his forming.*

**Keywords:** informative society, information technologies (IT), computer technologies, internet.

**Е. Гапоненко. Становление информационного общества в Украине**

*В статье исследуется, как реалии информационного общества все более ощутимо изменяют жизнь нашего государства. Важнейшее условие формирования информационного общества – поддержка его идеи всем населением Украины. Для достижения этой поддержки нужно разъяснение особенностей, преимуществ и проблем информационного общества, развитие открытого диалога, между всеми группами, которые привлечены для его формирования.*

**Ключевые слова:** информационное общество, информационные технологии (ИТ), компьютерные технологии, интернет.

Сучасний період розвитку цивілізації багатьма дослідниками кваліфікується як початковий етап становлення глобального інформаційного суспільства. Засоби інформатики, нові інформаційні і

комп'ютерні технології проникають сьогодні практично в усі сфери життєдіяльності людей, змінюють умови їхньої праці і побуту, стають атрибутами нової інформаційної культури. Входження людства в епоху інформаційного суспільства характеризується не тільки стрімким розвитком телекомунікаційних систем та інформаційно-комунікаційних технологій, але й створенням якісно нового інформаційного середовища життєдіяльності.

Інформаційні технології, Інтернет, комп'ютер... Вони стали невід'ємною часткою суспільного життя. Ми всі сидимо на «Однокласниках», приймаємо участь у форумах, шукаємо кращого життя на сайтах знайомств. Ми на порозі нової інформаційної ери. Газети, телебачення, радіо вголос вигукують про інтеграцію України у Євросоюз, про те, що у світі вже давно сформувалося інформаційне суспільство і от тепер черга за нашою державою...

Як бачимо, Україні не уникнути процесів інформатизації, і вона повинна не просто пристосуватися до нових умов і вимог світового устрою, а забезпечити собі гідне місце в глобальному інформаційному просторі.

Недостатньо надати у розпорядження людству нову техніку, нехай навіть найрозумнішу і найзручнішу. Наскільки б вона не полегшувала життя і не розширювала коло можливостей індивіда, але доки кожна людина не прийме технологію як частку саме *свого* життя, а не чужого навколишнього світу – безліч значних зрушень у суспільстві не відбудеться.

Тут спрацьовує принцип страуса: доки кожен не розплющить очей і не захоче побачити зміни, – можна вважати, що, практично, вони не існують. Так, можна запровадити електронну пошту, віртуальний центр працевлаштування чи найдешевший онлайнний магазин, але все це будуть лише зовнішні зміни, що відповідатимуть саме новим технологіям, а не новому способу життя.

Тож «як добитися того, аби люди користувались технологіями після того, як отримають доступ до них? Це ще одне завдання освітнього характеру, котре мають розв'язати держави» [2, с. 15]. Потрапивши до електронного суспільства, стаєш не лише робітником розумової праці, але й її споживачем. Однак, щоб ця праця була ефективною, вчитися доводиться щогодини.

Важко не погодитись з тим, що інформаційні технології й справді покликані покращити наше життя, життя пересічного середньостатистичного українця. Так, ЕВМ більше не займають цілі зали, а сучасні ноутбуки не важчі за журнал і можуть супроводжувати нас

усюди, за допомогою Інтернету можливо знайти усе від реферату до родичів за кордоном. Та за всіма оцими перевагами ми не сховаємось самі від себе, як бути на порозі нової оцієї інформаційної ери усім тим людям, які не те що сучасного комп'ютера, а гарячою води і опалення не мають досі...

Отже, виникає глобальна проблема – вчасно підготувати людей до нових умов життя і професійної діяльності у високоавтоматизованому інформаційному середовищі, навчити їх самостійно діяти в ньому, ефективно використовувати можливості та захищатися від негативних впливів [3, с. 22]. Необхідність вироблення системного представлення інформаційних знань й розробки концепції підготовки людини до життя в інформаційному суспільстві робить актуальним дослідження інформаційної культури суспільства. Перехід від індустріального до інформаційного устрою у світі відбувається нерівномірно, що зумовлюється як національною специфікою, так і станом розвитку світового співтовариства [4, с. 132].

Мабуть, найважливіша умова формування інформаційного суспільства – підтримка його ідеї широкими прошарками населення. Для досягнення цієї підтримки потрібно роз'яснення особливостей, переваг і проблем інформаційного суспільства, розвиток відкритого діалогу між усіма групами, які залучені до його формування. Необхідно виявити потреби і чекання громадян у відношенні інформаційного суспільства і продемонструвати розуміння шляхів їхньої реалізації.

Ресурси інформаційного суспільства – інформація, знання та інформаційно-комунікаційні технології – найбільш вдало та цілісно характеризують його природу. Протягом останніх років сформувались нові поняття, процеси, взаємини, проблеми. В результаті індустріальний шлях вже не може бути пріоритетним для держави в сучасних умовах розвитку. В іншому випадку така держава опиниться осторонь глобальних процесів розвитку у наступні 10–15 років, стане відмежованою від решти світу [1, с. 26].

У контексті аналізу переходу суспільства від життєдіяльності в індустріальній добі до існування в умовах інформаційної доби, результати дослідження свідчать про те, що фундаментальним компонентом є формування інформаційної свідомості. Але вона не може бути сформована доти, доки в Україні залишатимуться населені пункти, де талановиті українці носять воду з річки коромислом та колють дрова для груби, щоб зігрітися в негоду. Так, звісно, вони щось чули про Інтернет, та що саме?

**Література:**

1. Бортко Г. Н. Национальные стратегии информационного общества: преимущества и условия реализации в Украине // Информационное общество. – 2004. – № 2. – С. 25-29.
2. Голобуцький О., Шевчук О. Е-Ukraine. Інформаційне суспільство: бути чи не бути? – Київ, 2001. – 73 с.
3. Зоценко О. В. Інформаційне суспільство: ознаки і динаміка / Інтелект. Особистість. Цивілізація: Тематичний збірник наукових праць із соціально-філософських проблем. – Донецьк: ДонДУЕТ, 2004 – 50 с.
4. Проценко П. П. Проблематика переходу до інформаційного суспільства // Політичний менеджмент. – 2004. – № 6 (9) – С. 129-137.

УДК 070:004.738.5

Оксана Самуляк

## ПЕРЕВАГИ ТА НЕДОЛІКИ МЕРЕЖЕВИХ ЗМІ

*У статті розглядаються актуальні проблеми, пов'язані з діяльністю інтернет-видань.*

**Ключові слова:** інтернет-видання, інформаційний простір, засоби масової інформації, Інтернет.

**O. Samulyak. The advantages and disadvantages of online mass-media**

*Article is devoted to urgent problems of legislative regulation of activity the Internet – mass-media.*

**Key words:** Internet-mass-media, informational space, media, journalist, Internet

**О. Самуляк. Преимущества и недостатки сетевых СМИ**

*В публикации рассматриваются актуальные проблемы, связанные с работой интернет-изданий.*

**Ключевые слова:** интернет-издания, информационное пространство, средства массовой информации, Интернет.

Сучасні засоби масової інформації можна поділити на два різновиди: онлайнкові (від англ. online – в мережі), що являють собою інтернет-видання, та офлайнкові (від англ. offline – поза мережею) – преса, радіо, телебачення. Однак дедалі більше офлайнових медіа прагнуть працювати водночас і в мережі й намагаються послуговуватися новітніми технологіями.

У Окінавській Хартії Глобального Інформаційного Суспільства сказано, що «інформаційно-телекомунікаційні технології (ІТ) є одним із найбільш важливих чинників, які впливають на формування суспільства ХХІ сторіччя. Їх революційний вплив стосується способу життя людей, їх освіти й роботи, а також взаємодії уряду та громадянського суспільства. ІТ швидко стають життєво важливим стимулом розвитку світової економіки. Вони також надають можливість багатьом ініціативним індивідуумам, фірмам та спільнотам у всіх частинах земної кулі більш ефективно і творчо вирішувати економічні та соціальні проблеми. Величезні можливості ІТ мають бути розділені всіма нами» [5].

Одними з перших ЗМІ в Україні, які почали працювати в онлайн-режимі, стали саме друковані, в першу чергу газети. А з часом окремі з них взагалі перестали існувати у своєму традиційному вигляді, а утворили інтернет-версії. Однак найпоширенішою та найактуальнішою нині є така тенденція: газети видрукують певний тираж, але при цьому водночас розміщують зразок часопису на своєму сайті. Серед таких українських періодичних видань, представлених у Інтернеті, можна назвати газети «Дзеркало тижня», «День», «Сьогодні», «Газета по-українськи», журнали «СНІР», «ПіК».

Навіщо газетам створювати власні онлайн-версії? Перша і очевидна перевага – загальнодоступність. Мережеву версію регіональної газети можна прочитати, перебуваючи в будь-якій точці Землі (за умови доступу до Інтернету, звичайно). Саме це стало мотивом для створення більшості інтернет-версій газет, українських також. Інтернет натомість дає змогу запровадити низку послуг, які поза ним неможливі, або ж надзвичайно складні для користувача [3].

Саме тому публікація періодики в режимі онлайн має чимало переваг. Серед них:

***Швидке та часте оновлення інформації по мірі її надходження.*** Інтернет-газети мають змогу оновлювати сторінки миттєво, по мірі надходження інформації.

***Залучення читачів до співпраці.*** Опублікувати свої матеріали в онлайн-версіях ЗМІ та електронних версіях офлайнової періодики можуть не лише працівники редакції, а й зацікавлені читачі.

***Републікація матеріалів (передруки з інших ЗМІ).*** Завдяки цьому інтернет-видання стають більш інформаційно насиченими, висвітлюють ширший діапазон подій, подаючи різні, часто діаметрально протилежні погляду.

***Наявність форумів та гостьових книг.*** Завдяки широкій інтерактивності мережі, користувачі сайтів та читачі періодики мають змогу диспутувати, обмінюватися думками, обговорювати проблеми, підняті у журналістських матеріалах.

***Проведення опитувань.*** ЗМІ, які мають інтернет-сторінки, за допомогою анкет оперативно можуть обговорити з читачами ту чи іншу проблему, провести міні-соціопитування.

***Легкий доступ до архівних матеріалів.*** Якщо для того, щоби переглянути матеріал річної давності в друкованих ЗМІ, потрібно зберігати об'ємні підшивки, то у електронній періодиці в мережевих архівах за допомогою одного кліку мишки можна відкрити номер будь-якої давності й відшукати у ньому потрібний матеріал.

**Використання «закладок».** Читач, знайшовши потрібну йому інформацію у мережевих ЗМІ, має змогу додати її до своїх персональних «закладок» (зберегти її адресу) і в будь-який зручний для нього час повернутися до прочитання цього матеріалу.

**Можливість робити тематичні добірки інформації.** Деякі видання ведуть такі добірки, а у деяких є спеціальні пошукові служби в архіві видання.

**Оперативність.** У мережі майже миттєво можна знайти необхідну інформацію будь-якої давності з різноманітних джерел.

**Наявність систем пошуку.** За допомогою спеціальних електронних пошукових систем у онлайн-ових ЗМІ можна відшукати будь-який матеріал, знаючи лише уривок із заголовку, цитату з матеріалу чи прізвище автора. Ефективність пошуку залежить від обсягу і повноти архіву публікацій.

**Можливість використовувати для роботи фрагменти матеріалів.** (Копіювати, переробляти, цитувати, видруковувати, надсилати електронною поштою).

**Персональний підхід.** Завдяки постійно діючим опитуванням Інтернет-ЗМІ мають змогу дізнаватись думки та побажання читачів та оперативно реагувати на них.

**Економічність.** Сьогодні значно дешевше читати пресу в мережі, аніж купувати друковані примірники.

**Зворотний зв'язок.** Інтерактивність Інтернету дає змогу зробити зворотний зв'язок з читачами максимально швидким і зручним. Читаючи матеріал в Інтернеті, будь-хто може відреагувати на нього, написавши електронного листа на адресу редакції.

**Гіпертекстуальність – наявність гіперпосилань.** За визначенням Універсального словника-енциклопедії, гіпертекст – це комп'ютерний спосіб подання інформації; відображуваний на екрані монітора текст містить виділені (напр., кольором) слова, звертання до яких викликає висвітлення подальшої інформації. Таким чином, читачі легко можуть знаходити різноманітну інформацію на тему, яка їх зацікавила.

Інтернет-версії газет, як бачимо, мають чимало переваг порівняно з друкованими ЗМІ, у яких:

- частина тиражу залишається не розкупленою;
- необхідно використовувати службу доставки;
- доставка за межі країни істотно обмежена;
- важко робити тематичні добірки інформації з підшивки;
- незручно збирати підшивки газет і журналів;



- вкрай утруднений пошук необхідної статті в підшивці;
- важко використовувати знайдені матеріали для часткового відтворення;
- помилки, допущені при друці, неможливо виправити;
- необхідний друк накладу [4].

Однак суттєвою різницею між онлайн-овими засобами масової інформації та їхніми офлайн-овими аналогами є те, в якому режимі їхня аудиторія користується інформацією. Так, дослідження показало, що Інтернет-ЗМІ фактично не використовують функцію «прочитати пізніше». Поодинокі випадки її використання лише підтверджують той факт, що інформація в Інтернеті споживається в режимі реального часу. Для сприймання інформації в реальному режимі більш пристосовані офлайн-ові медіа [1, с. 182]. Окрім того, читання інтернет-версій газет передбачає наявність комп'ютера, підключення до мережі та уміння користуватися ПК, що нині є доступним не кожному.

Проте це аж ніяк не зменшує кількість переваг електронних ЗМІ, які задовольняють основні вимоги маркетингу: «дешево (або навіть безплатно), якісно, швидко. Інтернет відповідає цим принципам як з боку користувача, так і з боку власника сайту. Нині без зайвих зусиль безплатно і дуже швидко можна мати найважливішу інформацію. Шалений темп розвитку технологій кінця двадцятого століття – це лише початкова швидкість наступного. А розумно економити свої гроші і час модно буде завжди. Оперативність і простота – перше, чого потребує людина, яка користується Інтернет» [6]. Саме тому майбутнє ЗМІ за онлайн-овою журналістикою.

### Література:

1. Артамонова І. Системні характеристики онлайн-ових та офлайн-ових ЗМІ, Вісник СумДУ. Серія «Філологія». – № 1. – 2008. – С. 182.
2. Давыдов И. Массмедиа Рунета. Основные тенденции развития и анализ текущей ситуации: аналитический доклад // Среда. – 2001. – № 11-12. – [www.inter-news.ru/sreda/rubrik/internet.htm](http://www.inter-news.ru/sreda/rubrik/internet.htm).
3. Данилюк А. Інтернет як засіб інтеграції традиційних ЗМІ в Україні. – [media-journal.franko.lviv.ua](http://media-journal.franko.lviv.ua).
4. Електронна бібліотека Інституту журналістики КНУ ім. Тараса Шевченка. – <http://journalib.univ.kiev.ua>.
5. Електронна Україна. – <http://www.e-ukraine.biz/ukraine7.html>.
6. Сова Ю. Майбутнє інтернет-журналістики на Україні. – <http://h.ua/story/86743>.
7. Чабаненко М. До питання якості вітчизняних Інтернет-видань. – [http://www.franko.lviv.ua/mediaeco/merereg\\_zmi/chabanenko.htm](http://www.franko.lviv.ua/mediaeco/merereg_zmi/chabanenko.htm).

УДК 130.2:008

Наталія Шерепо

## КРИПТОГРАФІЯ ЯК ГАРАНТ БЕЗПЕКИ ІНФОРМАЦІЇ В КУЛЬТУРІ СПІЛКУВАННЯ СОЦІАЛЬНИХ МЕРЕЖ

У статті проведено соціально-філософське дослідження сучасної теорії криптографії в контексті глобальної парадигми віртуальних соціальних мереж та її впливу на культуру спілкування в цих мережах. Доведено необхідність та визначено перспективи використання криптографії як гаранта безпеки інформації в Інтернеті, а також обґрунтовано, що феномен незахищеності інформації в соціальних мережах є не лише предметом дослідження на теоретичному рівні, а й глобальним політичним, ідеологічним та соціально-практичним явищем.

**Ключові слова:** криптографія, культура спілкування, соціальна мережа, інформація, Інтернет.

### ***N. Sherepo. Cryptography as guarantor of security of information in culture of social network communication***

*In the present article there is made the sociological and philosophical investigation of contemporary theory of cryptography in the context of global paradigm of virtual social networks. The Author pays attention to the influence of cryptography to the culture of communication in such networks. It is analyzed the necessity of using the cryptography as guarantor of security of information in Internet. The Author states that non-security of information in social networks is global political, ideological and social phenomenon.*

**Key words:** cryptography, culture of communication, social network, information, Internet.

### ***Н. Шерепо. Криптография как гарант безопасности информации в культуре общения социальных сетей***

*В статье проведено социально-философское исследование современной теории криптографии в контексте глобальной парадигмы виртуальных социальных сетей и ее влияния на культуру общения в этих сетях. Доказана необходимость и обозначены перспективы использования криптографии как гаранта безопасности информации в Интернете, а также обосновано, что феномен незащищенности информации в социальных сетях является не только предметом исследования на теоретическом*

*уровне, но и глобальным политическим, идеологическим и социально-практическим явлением.*

**Ключевые слова:** криптография, культура общения, социальная сеть, информация, Интернет.

Життя сучасної людини змінюється надзвичайно стрімко, кожна нова технологія, будучи асимільована виміром здорового глузду, удосконалює цей світ. І в першу чергу, сьогодні це відбувається у сфері зв'язку та комунікації. Техніка настільки глибоко проникла в життя людини, настільки вплелась у тканину людської щоденності, що викоренити її із спільного світосприйняття і культурологічного контексту вже стає повністю і цілком неможливим. Такі драматичні трансформації потребують аналізу новітніх технологій крізь призму змін світобачення. Саме людина – основний компонент сучасних інформаційно-технологічних систем, адже новітні технології компонент – лише другорядний.

Сучасна епоха, що характеризується прискореним розсортуванням технічного прогресу, об'єднанням людства у всесвітньому масштабі, трансформується і переходить від традиційних тематик і проблем до інноваційних питань, які утворюються під впливом глобальних процесів. Комп'ютерні ігри, стільниковий зв'язок, всесвітня електронна мережа – це все, поступово проникаючи в життя звичайної людини, докорінно перетворює не тільки його, проте і саму людську індивідуальність.

Ефекти зростання анонімності ставлять під удар здавалось би незламну основу людського буття – тілесність. Весь простір існування особистості стає спроектованим, з'являється особливий когнітивно-комунікаційний стиль – атрибут нового інформаційного суспільства. Можна говорити про формування нової форми соціальності в контексті соціетальності [4, с. 7].

Соціальний простір епохи модерну та інформаційне поле існують сьогодні у світі здорового глузду, і суб'єкт вимушений перебувати у цих світах одночасно. Особистість існує в просторі потоків, у ситуації з величезною кількістю можливостей вибору, соціальні детермінанти послаблюються, суспільна система поступається неформальним об'єднанням і технологія сприяє цьому. Все більша кількість суспільних утворень являє собою соціальні мережі. Як особистість співіснує з іншими в глобальних соціальних мережах? Яка специфіка спілкування в соціальній мережі та яким чином можна забезпечити конфіденційність такого спілкування? Ось те коло питань, на які ми спробуємо дати відповіді у цій статті.

Взагалі, термін соціальна мережа трактується як соціальна структура, що утворена індивідами або організаціями. Вона відображає розмаїття зв'язків між ними через соціальні взаємостосунки, починаючи з випадкових знайомств і закінчуючи тісними родинними вузами [4, с. 10].

Теорія соціальних мереж розглядає соціальні взаємовідносини в термінах вузлів та зв'язків. Вузли є відособленими акторами в мережах, а зв'язки відповідають стосункам між акторами.

Соціальні мережі використовувались і для дослідження взаємодій компанії, характеризуючи багато неформальних зв'язків, які поєднують між собою представників керівництв, а також асоціації та зв'язки між окремими робітниками в різних компаніях. Ці мережі дають можливості компаніям збирати інформацію, утримувати конкуренцію, навіть таємно змовлятися про встановлення цін або політик.

Одночасно соціальні мережі не поступаються пошуковим системам і в доступності: соціальні мережі стали міцною частиною повсякденності. Багато користувачів підтримують контакт між собою вже не стільки через SMS і телефонні дзвінки, скільки переписуючись у Мережі – мобільний телефон тепер використовується і для цього. Соціальні мережі не тільки змінили культуру спілкування та комунікативну поведінку користувачів (адже тепер відходять на другий план чати і електронна пошта). Вони також змінюють принципи переміщення веб-серферів по Мережі. Якщо раніше майже всі використовували для орієнтації в мережевому просторі пошукові системи, то сьогодні уже 20% користувачів Інтернету шукають і знаходять потрібну їм інформацію через соціальну мережу [10, с. 6]. І ця тенденція зміцнюється. Якщо раніше ви починали свій день в Інтернеті зі сторінки пошукової сторінки, то сьогодні перший візит – у соціальну мережу. Спеціалісти підкреслюють, що в соціальних мережах підприємства можуть знайти своїх клієнтів і встановити з ними довготривалі контакти [10, с. 7]. Для того, щоб допомогти приватним компаніям створити свої представництва в соціальних мережах, навіть з'явилися спеціальні агентства. Своєю метою вони вважають перетворити пасивних користувачів в активних прихильників марки, що рекламується.

Все це наводить на думку про те, що спілкування між усіма ланками соціальної мережі повинно бути коректним з боку політичного, емоційного та інших важливих аспектів ефективної взаємодії, що, своєю чергою, і становитиме принципово нову культуру спілкування в Інтернеті – культуру спілкування віртуальних соціальних мереж.

Зазначимо, що спілкування як таке є мірилом моральної культури

людини. Будь-який людський контакт виникає за умов певного культурного середовища, чи то об'єктивно існуючої реальії, чи то віртуального контексту, учасники спілкування займають ті чи інші соціальні позиції [5, с. 13].

Власне, будь-який прояв людської культури, як і культура загалом, може бути розглянутий як культура спілкування, оскільки за самою своєю сутністю культура є інтерсуб'єктивною. Водночас про культуру спілкування нерідко говорять і в особливому значенні. В такому випадку під культурою спілкування розуміють передусім наявні в суспільстві і в людському житті форми спілкування як такого, форми його структурування й ціннісної організації, а також їхню реалізацію безпосередньо в стосунках між людьми.

Для сучасної інтелектуально розвиненої людини, яка володіє всіма нормами усного й писемного мовлення, Інтернет – безмежна можливість збагачення культурного мовленнєвого рівня, презентації власних винаходів.

Серед основних рис спілкування в Інтернеті прийнято виділяти такі:

1. Анонімність, яка може призвести до безкарності, розкутості, і безвідповідальності поведінки учасників спілкування.

2. Відсутність невербальної інформації.

3. Добровільність контактів. Користувач добровільно зав'язує контакти чи може перервати їх у будь-який момент.

4. Стійке прагнення до емоційного наповнення тексту, що виражається у створенні спеціальних знаків для позначення емоцій.

5. Прагнення до нетипової, ненормативної поведінки. Найчастіше користувач презентує себе по-іншому, ніж у реальному житті, програє не реалізовані в діяльності поза мережею ролі, сценарії, і, не знаючи співрозмовника, створює його образ, відмінний від реального.

6. Більша, ніж у реальному світі, залежність від співрозмовника у спілкуванні. Наслідком є порушення безпосереднього живого спілкування.

7. Відсутність єдності простору і часу, тобто Інтернет дає можливість бути одночасно у різних місцях, а також спілкуватися з людьми з інших годинних поясів.

8. Характер спілкування – майже завжди письмовий [5, с. 38].

А такі специфічні ознаки віртуального спілкування створило і нові соціальні, етичні і політичні проблеми серед широкого розповсюдження мереж. Популярною рисою багатьох мереж є конференції або електронні дошки оголошень, де люди можуть обмінюватись по-

відомленнями з різноманітних тем. До тих пір, поки предмет, що обговорюється, не виходив за межі техніки або вподобань.

Проблеми почалися з виникненням конференцій, присвячених темам, по-справжньому хвилюючих людей, таким як політика чи релігія. Погляди, яких дотримуються одні люди, можуть виявитися образливими для інших. Адже вони і справді часто далекі від норм політкоректності. Крім того, мережеві технології, як відомо, не обмежені тільки лише передачею тексту. Без особливих проблем по Мережі ходять фотографії високої якості і навіть відеофрагменти. Деякі люди є прихильниками позиції «живи і дай жити іншим», однак інші вважають, що розміщення в мережі деяких матеріалів просто неприпустимо. Законодавство різних країн мають різні погляди на цю проблему.

Люди подають до суду на мережевих операторів, вважаючи їх відповідальними за зміст сайтів, подібно тому, як газети і журнали несуть відповідальність за зміст своїх сторінок. У відповідь оператори мереж стверджують, що мережа подібна телефонній компанії або поштовому відділенню, і вони не можуть відповідати за те, що говорять їх клієнти, а тим паче управляти змістом цих розмов. Крім того, якщо б оператори були зобов'язані повідомлення піддавати впливу цензури, їм довелося би видаляти всі повідомлення, які залишають навіть найменшу можливість судового позову, і, таким чином, порушують права користувачів на свободу слова. Можна зі впевненістю сказати, що подібні дебати будуть тягнутись ще досить довго.

Ще однією сферою конфліктів виявилися права найманих робітників, що вступили в протиріччя з правами роботодавців. Деякі роботодавці вважають, що мають право піддавати впливу цензури повідомлення своїх робітників, включаючи повідомлення, послані з домашніх терміналів після роботи. Не всі із цим погоджуються.

Якщо навіть роботодавець має право звертатися подібним чином з кореспонденцією своїх робітників, то як же бути з державними університетами і їх студентами? А як же школи та учні?

Дуже серйозною проблемою є також взаємини держави і громадян. Відомо, що ФБР встановило на серверах багатьох постачальників послуг Інтернету системи спостережень за всіма вхідними і вихідними повідомленнями. В принципі, подібними діями займається не тільки ФБР, проте і звичайні веб-дизайнери. Взяти хоча б cookie-файли, які містять інформацію про те, що користувач робив в Мережі, і дозволяють нечистим на руку компаніям дізнаватись конфіденційну інформацію і передавати через Інтернет номери кредитних карток та інші важливі ідентифікатори [6, с. 818].

У перші десятиліття свого існування комп'ютерної мережі використовувались, в першу чергу, університетськими дослідниками для обміну електронної поштою і співробітниками корпорацій для спільного використання принтерів [6, с. 924]. У таких умовах питання безпеки не привертало великої уваги. Однак тепер, коли мільйони звичайних громадян користуються мережами для управління своїми банківськими рахунками, заповнення податкових декларацій, купують товари в інтернет-магазинах, проблема мережевої безпеки та захисту інформації у спілкуванні стає все більш актуальною.

Вона включає в себе велике коло питань, пов'язаних із різноманітними людськими гріхами. В найпростішому вигляді служби безпеки гарантують, що надмірно цікаві особистості не зможуть читати, або, що ще гірше, змінювати повідомлення, які адресовані іншим. Служби безпеки попереджають спроби отримання доступу до віддалених служб тим користувачам, які не мають на це право. Крім того, система безпеки дозволяє визначити, чи написано повідомлення «Сплатіть рахунки до п'ятниці» тим відправникам, чиє ім'я в ньому вказано, або ж це фальсифікація. Крім того, системи безпеки вирішують проблеми, пов'язані з перехватом і повторним відтворення повідомлень і з людьми, які намагаються заперечувати, що вони відправляли ці повідомлення.

Більшість проблем безпеки виникає через зловмисників, які намагаються вилучити яку-небудь користь для себе або нанести шкоду іншим [6, с. 815].

Стає зрозумілим, що завдання забезпечення безпеки соціальних мереж включає в себе значно більше, ніж просте вилучення програмних помилок. Часто стоїть мета протистояти розумному, переконаному та іноді гарно фінансованому супротивнику. Також стає очевидним, що міри, які здатні зупинити випадкового порушника, мало вплинуть на серйозного злочинця. Статистика, збираємо міліцією, говорить про те, що більшість атак вчиняються не ззовні, а зсередини – заздрісними або невдоволеними чимось людьми. З чого випливає, що системи безпеки повинні враховувати і цей факт [6, с. 815].

Комп'ютерні мережі надають можливість для посилення анонімних повідомлень. У деяких ситуаціях така необхідність існує. Наприклад, таким чином студенти, солдати чи звичайні громадяни можуть поскаржитись на незаконні дії професорів, офіцерів, керівництва і політиків, не остерігаючись репресій.

Наступними видом антисуспільних злочинів, що породили комп'ютерні мережі, є електронна макулатура (спам), що, на жаль, стала частиною нашого життя.

Крадіжки конфіденційної інформації, на жаль, також стали досить



розповсюдженням явищем. Нові крадіжки нічого не взловлюють фізично. Вони крадуть лише декілька здавалось би нічого за значущих символів. Ці символи виявляються, наприклад, номерами кредитних карток. Нарешті, можливість передачі через Інтернет досить якісної аудіо- і відеоінформації дозволило зацікавленим особам порушувати всі закони про авторські права. А вичислити порушників, як виявилось, досить складно.

Отже, подібно друкарському станку 500 років потому, комп'ютерні мережі надають нові способи розповсюдження громадянами їх поглядів серед найрізноманітнішої аудиторії. Нова свобода розповсюдження інформації несе за собою і нові невирішені політичні, соціальні і моральні проблеми.

Багато із цих проблем можуть бути вирішеними, якщо комп'ютерна індустрія серйозно займеться питаннями захисту інформації.

Інтернет і технології захисту інформації – це ті області, в яких дуже тісно переплелись соціальні питання, державна політика і технології. Ми коротко розглянемо три проблеми: конфіденційність, свободу слова й авторські права.

За останнє десятиліття уряд держави отримав можливість дуже легко шпигувати за громадянами, а громадяни – з не меншою легкістю попереджати шпигунство [6, с. 924]. У XVIII столітті для отримання доступу до особистих документів громадянина потребувалось вислати до нього додому міліціонера. В наш час телефонні компанії і постачальники послуг Інтернет забезпечують всіх, хто може пред'явити відповідний орден, прослуховуючими засобами. З їх допомогою задача міліціонера дуже полегшується [6, с. 924].

Та все ж таки, використання такого специфічного алгоритму, як криптографія, значною мірою змінює справу. Будь-який бажаючий може згенерувати добре захищеного і надійного ключа, і в результаті він отримає впевненість в тому, що більше ніхто не зможе прочитати його електронну пошту, незалежно від наявності у нього ордера на обшук. Уряд це прекрасно розуміє, і йому, звісно, це не подобається. В реальності конфіденційність означає, що уповноваженим органам дуже тяжко стежити за злочинцями різних сфер, а також за журналістами і політичними опонентами [6, с. 924]. Не дивно, що більшість урядів забороняють використання і експорт криптографії.

Слово криптографія походить від грецького слова, яке означає «прихований лист» [6, с. 818]. Історія її довга і яскрава та починається вона декілька тисяч років тому. Історично використовували і розвивали мистецтво криптографії представники чотирьох професій: війсь-



кові, дипломатичний корпус, люди, які вели щоденники, і коханці. Із них найбільш важливу роль у розвитку цієї сфери відіграли військові.

До виникнення комп'ютерів одним із основних стримуючих чинників у криптографії була нездатність шифрувальника виконати необхідне перетворення – нерідко на полі бою за допомогою нескладного обладнання. Крім того, досить складною задачею було швидке переключення з одного криптографічного методу на інший. Та все ж таки, небезпека того, що шифрувальник може бути захоплений супротивником, спонукала розвинути здатність до постійної зміни криптографічних методів.

Отже, криптографія являє собою інструмент, що використовується для забезпечення конфіденційності інформації, перевірки її цілісності й автентичності. Всі сучасні криптографічні системи ґрунтуються на принципі Керкгофа, що говорить про те, що алгоритми повинні бути доступні всім бажаючим, а ключі – тримаються в таємниці [6, с. 934]. Більшість алгоритмів при шифруванні тексту виконують складні перетворення, що включають в собі заміни і перестановки. Та все ж таки, якщо вийде реалізувати на практиці принципи квантової криптографії, то за допомогою одноразових блокнотів можна буде створити дійсно надійні криптосистеми.

Всі криптографічні алгоритми можна розділити на два типи: з симетричними ключами та з відкритими ключами. Алгоритми зі симетричними ключами при шифруванні викривляють значення в послідовності ітерацій, параметризованим ключем [6, с. 934].

Повідомлення, які підлягають шифруванню, називаються відкритим текстом, перетворюються за допомогою функції, другим входним параметром якої є ключ. Результат процесу шифрування, що називається зашифрованим текстом [4, с. 819].

У першому приближенні проблеми безпеки мереж можуть бути розділені на чотири суміжні області: секретність, аутентифікація, забезпечення чіткого виконання зобов'язань і забезпечення цілісності. Секретність (конфіденційність) означає попередження попадання інформації в руки неавторизованих користувачів. Аутентифікація дозволяє визначити, з ким ви розмовляєте, перед тим, як надати співрозмовнику доступ до секретної інформації або вступити з ним в ділові взаємини. Проблема забезпечення чіткого виконання зобов'язань має справу з підписами.

Всі ці аспекти (секретність, аутентифікація, забезпечення чіткого виконання зобов'язань і забезпечення цілісності) зустрічаються і в традиційних системах, проте з деякими суттєвими відмінностями.

Секретність і цілісність досягаються за допомогою замовних листів.

Однак, коли конфіденційність краще всього забезпечується якраз відсутністю аутентифікації, тобто встановленням анонімних з'єднань. Анонімність популярна як при передачі повідомлень між двома користувачами, так і в мережевих телеконференціях.

Розглянемо деякі приклади. По-перше, політичні дисиденти, які живуть при авторитарному режимі, для того, щоб запобігти репресії, можуть захотіти спілкуватись анонімно. По-друге, різноманітні порушення в багатьох комерційних, освітянських, урядових та інших організаціях часто виявляються не без допомоги тих людей, які бажають залишатись невідомими. По-третє, прихильники нетрадиційних соціальних політичних або релігійних переконань бачать одну із небагатьох можливостей спілкування в телеконференціях, де вони можуть приховувати свої справжні імена. По-четверте, більшість надає перевагу обговорювати алкоголізм, душевні хвороби, сексуальні проблеми тощо.

Сфера застосування принципів анонімності не обмежується однією електронною поштою. Існують також послуги, які дозволяють анонімно дивитися інтернет-матеріали.

Конфіденційність пов'язана з проблемою приховування від сторонніх очей інформацію, яка не підлягає розголосу. Іншим ключовим соціальним аспектом є, безперечно, свобода слова і її протилежність – цензура. В цьому випадку органи влади намагаються обмежити спектр інформації, яку громадяни можуть читати і опубліковувати. Всесвітнє павутиння з її мільйонами сторінок – це справжній рай для цензури.

Більшість ніяк не можуть зрозуміти, що Всесвітнє павутиння – справді всесвітнє. Воно охоплює всю земну кулю. В різних країнах існують різні думки про те, що повинно, а що не повинно бути в Мережі.

У країнах, де цензура застосовується особливо широко, завжди існують дисиденти, що використовують свої методи обходу цієї цензури. криптографія, звичайно, дозволяє посилати секретні повідомлення так, щоб ніхто не зміг дізнатися їх сенс. Таким чином, політики, які зазвичай не дуже добре володіють математикою, розуміють та застосовують принцип транзитивності. Виручити можуть анонімні розсилки, проте і їх місцевий уряд може заборонити, і тоді для відправки повідомлень за кордон знадобиться експортна ліцензія. Таким чином, анонімні розсилки – це також не панацея. Однак Всесвітнє павутиння завжди знайде вихід із такого становища.

Конфіденційність і цензура – це ті сфери, в яких стикаються технологічні аспекти й суспільні інтереси. Третьою такою областю є захист авторських прав. Авторське право гарантує свободу розпорядження інтелектуальною власністю її творців, якими можуть бути, наприклад, художники, письменники, композитори, музиканти, фотографи, кінорежисери, хореографи і т. ін. Авторське право видається на певний термін, який зазвичай рівняється терміну життя автора плюс 50 років. Після закінчення цього терміну інтелектуальна власність стає надбанням суспільства [6, с. 931].

Кіберпростір нічим не відрізняється від соціума: і там, і там постійно стикаються інтереси різних груп, що призводить до боротьби і судових позивів, результатом яких все ж таки рано чи пізно становиться знаходження певного компромісу.

Підбиваючи підсумки зіставлення сутності теорії криптографії та культури спілкування в соціальній мережі дозволяє нам сформулювати низку таких висновків:

По-перше, культура спілкування в соціальній мережі охоплює більш глибинні шари соціальних перетворень на сучасному етапі загальноцивілізаційного розвитку, ніж загальноприйнята культура спілкування в об'єктивно наявній реальності.

По-друге, розглянувши вітчизняні і закордонні джерела інформації, нами було виявлено, що далеко не кожна концепція культури спілкування постмодерну охоплює сферу інформації та її ролі в соціальних процесах у тому значенні, як це роблять теоретики інформаційного суспільства.

Наступним висновком стало розуміння того, що особливістю комунікативних теорій суспільного розвитку є те, що вони не розглядають інформацію та комунікаційні технології як сутнісну рису лише сучасного суспільства. У них обґрунтовується теза, що комунікація в будь-якому суспільстві і в будь-який історичний період його існування є наріжним каменем функціонування суспільства.

Отже, культура спілкування в соціальній мережі має свою специфіку, та все ж таки не має суттєвих відмінностей від загальноприйнятої культури спілкування загалом. Відповідно до цього положення дві сфери мають дотичні проблематики свого існування. Та все ж віртуальне спілкування в соціальних мережах має переважно письмовий характер, що акцентує увагу на створенні додаткового захисту інформації в соціальних мережах, що існують.

**Література:**

1. Берхин Н. Б., Крутоус В. П. Является ли познание целью искусства? Два взгляда на одну проблему. – М.: Знание, 1989. – 64 с.
2. Гольдштейн Б. С., Соколов Н. А., Яновський Г. Г. Сети связи: Учебник для ВУЗов. – СПб.: БХВ-Петербург, 2010. – 400 с.
3. Ведмедєва Л. Ідеї Олександра Потебні про людинотворчу природу мистецтва і культурний контекст сучасності // Людинознавчі студії: Зб. наук. праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Т. Г. Франка / Ред. кол. Т. Біленко (гол. ред.), М. Кашуба, В. Мовчан, В. Кремінь та ін. – Дрогобич: Вимір, 2001. – Випуск 3. – С. 63-72.
4. Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія: Зб. наук. праць. – № 2 (4). – К.: НАУ, 2006. – 224 с.
5. Гічан І. С., Назаренко Д. В. Психотехнологія ділового спілкування. – К.: НАУ, 2003. – 78 с.
6. Компьютерные сети. 4-е изд. / Э. Таненбаум. – СПб.: Питер, 2006. – 992 с.
7. Комп'ютерні мережі. Підручник / За ред. Ю. С. Ковтанюка. – К.: Видавництво «Юніор», 2005. – 400 с.
8. Лиотар Ж.-Ф. Ситуация постмодерна // Философская и социологическая мысль. – 1995. – № 5-6. – С. 15-38.
9. Маліков В. В. Культура ділового спілкування менеджера. – Х.: ХНАДУ, 2001. – 146 с.
10. Пелипенко А. А. Постмодернизм в контексте переходных процессов // Человек. – 2001. – № 4. – С. 5-17.
11. Тоффлер Э. Третья волна. – М.: Изд-во АСТ, 1999. – 782 с.

УДК 297:296

Геннадій Надтока

## МУСУЛЬМАНСЬКА ТА ЮДЕЙСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ГРІХА В КОНТЕКСТІ СЕМІТСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ

*У статті розглянуто проблему мусульманської та юдейської концепції гріха. Автор доводить, що етична концепція цих релігій інтегрована в загальносемітські уявлення про закон та його порушення. Досліджуються особливості релігійної свідомості мусульман та юдеїв.*

**Ключові слова:** гріх, семітська ментальність, іслам, юдаїзм, Коран, Сунна, Агада.

**Г. Надтока. Мусульманская и иудейская концепция греха в контексте семитского религиозного менталитета: сравнительный анализ.**

*В статье рассматривается проблема мусульманской и еврейской концепции греха. Автор утверждает, что этическая концепция этих религий интегрирована в общесемитские представления о законе и его нарушении. Исследуются особенности религиозного мировоззрения мусульман и иудеев.*

**Ключевые слова:** грех, семитский менталитет, ислам, иудаизм, Коран, Сунна, Агада.

**G. Nadtocha. Islamic and Jewish conception of the sin in the context of Semitic mentality: a Comparative Analysis.**

*In article this Islamic and Jewish conception of sin is being analyzed. The author supposes that ethical conception of these religions is included in the general Semitic views on the law and its transgressions. The peculiarities of Muslim and Jewish religious consciousness are studied.*

**Keywords:** sin, Semitic mentality, Islam, Judaism. Qur'an, Sunnah, Agadah.

**Актуальність дослідження.** Парадигмальний зміст семітської релігійної ментальності знаходить своє першочергове відбиття в релігійних текстах, які одночасно виконують функцію вихідної реальності формування смислів. Категоріальна й понятійна фіксація цих смислів

є завданням екзегези, тобто герменевтичного розуміння текстуальної дійсності. В окремих контекстах релігійну традицію іудаїзму та ісламу можна розглядати як надтекстовий «коментар» до квінтесенції даного Богом першоджерела, викладеного у формі первинних інтенцій релігійного світогляду. «Не роби ближньому того, чого не побажаєш собі». У цьому полягає вся суть Тори. Все інше – тлумачення», говорить ребе Гіллель в одному з агадичних переказів [1, с. 327]. Необхідність «надтекстового» тлумачення викликана не лише множиною ситуацій, а й змістовною особливістю сакральних текстів семітських релігійних традицій, тобто відсутністю чітких дефініцій, які окреслювали б зміст релігійних понять. Натомість в Танасі, Євагнелії та Корані фігурують притчі – образно-символічні, риторичні, іноді навіть майже анекдотичні смислові варіації, які мають більше функціонального, ніж субстанційного (тобто фіксованого в термінах), водночас поєднуючи знання та дію: «Мудрість – це знання та дія» [14, с. 160]. Саме це породжує фундаментальне значення етичних категорій, зокрема «гріха» та «відплати». **Означена в темі роботи проблематика досліджувалася** як західними (Й. Фрідман, М. Бравман, М. Занком), так і російськими сходознавцями (А. Смірнов, С. Прозоров). Утім, поза увагою багатьох авторів лишився глибинний архетиповий зміст етичних вимірів семітської релігійної ментальності, а тому **метою даної роботи** є порівняльний аналіз категорії гріха в ісламі та іудаїзмі.

Єдність змісту гріха в семітській ментальності спостерігається вже на інтертекстуальному рівні, виражаючись у спільнокореневих поняттях давньоєврейської та арабської мов, які фігурують у біблійних та коранічних текстах. На основі співставлення сакральних текстів можна визначити світоглядну основу поняття «гріх», закладену ще в давньосемітські часи. Нарративна інтенція релігійних традицій (Агада й Сунна – принципові нарративи) *імпліцитно* несе в собі певний знаковий ряд, який, в свою чергу, знаходить відбиття у широкому колі логіко-смислових варіацій. Означені варіації формують неперервний континуум окремих смислів, які стають зрозумілими *експліцитно* (тобто в екстерналістському аспекті) лише в контексті, існування якого стає можливим через віру (*євр. емуна, бітахон, араб. іман*) в Божественне одкровення: «виконання божественної заповіді дійсно лише тоді, коли воно здійснюється в повноті сил та можливостей особистості, а також у повноті інтенції віри» [2, с. 340]. Антонімічно особистість як «початковість» протиставлена «горизонту» як «кінцевості»; номотетичність легальності закону визначає межі (напр., араб. *худуд аш-шарі'а* – «межі закону») цього горизонту, який, щоправда,

переносить у позалегальну площину не лише експліцитний вчинок порушника, а і його «початковий», особистісний зміст. Християнська традиція розглядає цю «відчуженість» як першородний гріх, в той час як іудейсько-ісламська релігійно-правова та філософська (в сенсі спрямована на релігійну «мудрість» (івр. *хохма*, араб. *хікма*)) думка намагається розширити легальність Закону, встановлюючи можливість викупу (івр. *капарот*, араб. *каффара*) та покаяння (івр. *тиува*, араб. *тауба*). Згаданий вище смисловий ряд може бути розкритий кількома поняттями, вживаними в біблійних та коранічних текстах:

| Іврит                      | Арабська             | Українська         |
|----------------------------|----------------------|--------------------|
| <i>Хет, хаттаа, хаттат</i> | <i>Хатаа, хата'а</i> | Промах, помилка    |
| <i>Ашам, ашма</i>          | <i>Ісм</i>           | Провина, злочин    |
| <i>Авон</i>                |                      | Спотворення        |
| <i>Пеша</i>                |                      | Порушення          |
| <i>Авера</i>               |                      | Уникнення, обхід   |
|                            | <i>Джунах</i>        | Злочин, порушення  |
|                            | <i>Занб</i>          | Провина, порушення |

Незважаючи на відмінність смислових відтінків, ці поняття вживаються відповідно в Біблії та Корані як синоніми, отримуючи нове значення лише внаслідок контекстуальних змін. Наприклад, *занб* може бути не лише «порушенням закону», а й злим вчинком (з позицій закону) взагалі: «Так вчиняв рід Фірауна і ті, які жили раніше за них. Вони відкинули Наші знамення, і Аллах скарив їх за їхні гріхи. Аллах – суворий у покаранні» (Коран, 3:11). «Фараон» не перебував у межах закону, але, протиставивши себе Богу Мойсея та Аарона, він був «покараний за гріх», адже отримав відповідальність: «Ми ж не карали нікого, не відправивши попередньо посланця» (Коран, 17:15).

Згідно із П'ятикнижжям, джерело гріха полягає в хибній спрямованості людської волі. Книга Буття відносить причину гріха не до природи людини, а до руйнівного впливу зовнішньої сили (Бут. 3:1–13), що характерно і для Корану та, навіть більше того, було обумовлено передвизначенням: «І коли Ми сказали ангелам: «Низько вклоніться Адаму!», то вклонилися усі, крім Ібліса, який відмовився,



вивищився та став невіруючим. І сказали Ми: «О, Адам! Живи разом зі своєю дружиною в раю. Їжте досхочу, коли б ви не побажали. Але не наближайтесь до цього дерева, бо станете одними з нечестивців!» Але шайтан змусив їх вийти звідти. Тож вони залишили те, що було там, і сказали Ми: «Вийдіть, і одні з вас будуть ворогами для інших! Земля стане притулком вашим та прожиттям вашим – до певного часу!» (Коран, 2:34-36). Людина має спроможність, а тому і повинна відмовитись від гріха (Бут. 4:7), повернувшись на «прямий шлях» Господа (Коран, 2:38). Вона має свободу волі обирати між добром та злом (Повт. Зак. 30:15, 19), а тому несе повну відповідальність за свої вчинки: «І бійтесь того Дня, коли жодна душа не понесе кари замість іншої, і не приймуть від неї заступництва, і не візьмуть від неї відкуп. І ніхто не матиме помічників!» (Коран, 2:48). У П'ятикнижжі зустрічається вказівка на те, що Бог карає за вину батьків їхніх дітей (Вих. 20:5; 34:7; Чис. 14:18 і др.), але там само зустрічається й твердження про особисту відповідальність за гріх (Втор. 24:16), яка пізніше отримала розвиток у пророчій літературі (Єр. 31:29-30). Гріх несе за собою покарання, а утримання від гріха – винагороду (Повт. Зак. 30:17–20), (Коран, 2:81-82). Гріх – як для первісного ісламу (*ісламу* Пророка, його сподвижників та їхніх послідовників) та і для «старозаповітного» іудаїзму – це, в першу чергу, нехтування законом Божим, який в усій своїй повноті розкривається в завіті – з людьми взагалі (араб. *бані Адам* – «сини Адама») та з Ізраїльським народом зокрема.

Для релігійно-правової свідомості ісламо-юдейського текстуалізму характерна розгалужена структуризація та категоризація поняття гріха – гріхи поділяються в залежності від порушень, до яких вони призвели («права людини» і «права Бога» в ісламі, «злочини проти ближнього», «злочини проти закону» в іудаїзмі), в залежності від покарання («малі» та «великі» гріхи). Гріх починається з волі людини, а тому Божий закон засуджує вже саму гріховну інтенцію, обіцяючи за це винагороду: «Воістину, Аллах записав добрі та злі вчинки, а потім пояснив це так: хто мав намір здійснити добрий вчинок, та не здійснив його, тому Аллах запише в Себе це як здійснений добрий вчинок, а якщо він мав намір здійснити його, та й здійснив, то Аллах запише в Себе це як десять добрих вчинків, аж до семисот разів, і навіть ще більше. А хто мав намір здійснити злий вчинок, та не здійснив його, тому Аллах запише в Себе це як здійснений добрий вчинок, а якщо він мав намір здійснити його, та й здійснив, то Аллах запише в Себе це як один злий вчинок» [5, с. 400].

Телеологічні виміри гріха мають практично однаковий зміст в іу-

даїзмі та ісламі. Функціональна природа вчення про гріх є основою морально-етичної доктрини цих релігій, проте екзистенційні виміри гріховності, зокрема її індивідуальні та колективні наслідки, завадити яким покликані відкуп та покаєння, обґрунтовуються іудейською та ісламською апологетикою і філософською думкою в достатньо різних контекстах. Можна стверджувати, що персоноцентричний індивідуалізм ісламу, характерний для осмислення проблеми гріха, суттєво відрізняється від іудейського вчення про колективний викуп, відображеного у старозаповітніх уявленнях про жертву. Особливості морального «Я» іудаїзму в перспективі діалогізму яскраво проілюстровані дослідженнями єврейського мислителя Германа Когена (1842 – 1918 рр.) в його праці «Релігія розуму в єврейських джерелах». Мислитель розглядає єврейський молитовний ритуал як своєрідний місток між самістю та громадою, самістю і Богом, самістю та розвитком її моральної автономії. Коген пише про розвиток індивідуального морального «Я», намагаючись на основі біблійних першоджерел реконструювати етичну самосвідомість віруючого не як світоглядну статистику, а як відкритий, спрямований на динаміку персонального розвитку проект. Моральна особистість є безкінечним завданням, вміщеним у складну систему взаємовідношень між «Ти» і «Ми», які фіксуються у зовнішніх імперативах гетерономного закону. Коген стверджує, що «Я – це крок назустріч нескінченній меті» [10, с. 204].

Цей тип «морального Я», динамічно спрямованого у майбутнє, ніколи не виражає об'єктивованого «емпіричного Я». Мікаель Занк, сучасний дослідник філософії Когена, відзначає, що «етична самосвідомість відділена від емпіричного почуття самості. Насправді відбувається лише акт врівноваження (emancipation) природного відчуття себе, відчуття, яке значною мірою визначається психологічно, тобто за допомогою пам'яті, а отож і минулого взагалі» [11, с. 285]. Гріх, який відійшов у минуле, потребує навіть на психологічному рівні своєрідного «стрибка» у майбутнє, але майбутнє нове, позначене розвитком «морального Я». Компенсаційну функцію виконує саме Йом-Кіпур – «День Спокути», «свято очищення та викупу від гріха» [10, с. 216]. Народжується «нова людина», яка перетворюється зі статичного, емпірично даного індивіда на справжнє «моральне Я». «Гріх не може визначати життєвого шляху. Відмова від гріха є цілком можливою. Людина стає новою людиною.... Внаслідок гріха людина стала індивідом, але через можливість відмови від гріха грішний індивід стає вільним «Я» [10, с. 193]. Коген стверджує, що молитовне зібрання грає визначальну роль у процесі самоочищення. Кульмінацією,

переламним моментом появи морального «Я» є Колективна молитва *відуї*, яка виголошується на Йом-Кіпур, де перераховуються всі можливі гріхи: «Ми не настільки зверхні та вперті, щоб сказати Тобі, наш Б-г і Б-г наших батьків, що ми праведні та не грішили... Ми грішили, зраджували, грабували та зводили наклеп... Ми відступали від Твоїх заповідей... За гріх (*хет*), який ми вчинили перед Тобою за примусом чи за (власною) волею» [4, с. 23-33]. Перелік гріхів супроводжується рефреном «За все це, прощаючий Б-г, прости нас, вибач нас, викупи нас!». Усвідомлення гріха та його викуп є першою умовою для формування морального, особистісного «Я»: «Поверніться і відверніться від всіх ваших безбожностей – і не будуть вам на муку. Відкиньте від себе неправедності і всі ваші безбожності, якими ви були безбожні супроти Мене, і зробіть собі нове серце і новий дух. Адже чому вмираєте, ізраїльський доме? Тому що Я не бажаю смерті грішника, що вмирає, – говорить Адонаї Господь. А те, щоб він відвернувся від його дороги і його душа жила, – говорить Адонаї Господь. Отже, поверніться – і будете живими! (Єзек. 18:30-32). Самість, створена конгрегаційною молитвою, символічно вказує на очищений народ Ізраїля. «Це «Я» Ізраїлю повинно вийти за межі синагоги, вийти в світ задля того, щоб спрямувати себе на спокуту всього світу» [9].

Якщо каяття (тобто визнання гріха, намір більше не вчиняти його та відшкодування заподіяних гріхом збитків) загалом має в іудаїзмі та ісламі однаковий зміст, то вчення про викуп (жертву) має суттєві відмінності. Ісламська доктрина «викупу» (*каффара*), хоча і спрямована на відшкодування завданих збитків (наскільки це є можливим), виконання додаткових актів поклоніння (*'ібада*) або й добрих вчинків (*саліхат*), але в широкому сенсі не пов'язана з жертвою: «І нехай віруючий не вбиває іншого віруючого – хіба як трапиться помилка. І хто помилково вб'є віруючого, то нехай звільнить віруючого раба і нехай сплатить належний викуп його родині – хіба тільки вони побажають роздати це як милостиню. А якщо цей віруючий був із ворожого до вас племені, то звільнить віруючого раба. А якщо він був із племені, між вами і між яким є договір, то слід сплатити належний викуп його родині та звільнити віруючого раба. Якщо хто не в змозі зробити це, то нехай тримає піст два наступних місяці задля каяття перед Аллахом! А Аллах – Всезнаючий, Мудрий!» (Коран, 4:92).

Сам гріх не має онтологічного змісту, адже завжди обернутий виключно проти грішника: «І ось сказав Муса народу своєму: «О, народе мій! Узнявши [для поклоніння] тільця, ви були несправедливі самі до себе. Покайтесь же перед Творцем своїм і вбийте [нечестивих] із

вас – так буде краще для вас перед Творцем вашим! І прийме Він каяття ваше, воістину, Він – Приймаючий каяття, Милосердний!» (Коран, 2:54). «Хто йде прямим шляхом, той йде ним сам для себе. І хто зійшов з нього, той зійшов лише сам для себе. І ніхто не понесе ноші іншого!» (Коран, 17:15). Ісламський мислитель Фахр ад-Дін ар-Разі (1449-1209 рр.) у своєму коментарі до цього айату виокремлює два основних аспекти його змісту: «По-перше, грішник не буде покараний за гріх когось іншого, а хтось інший не буде покараний за його гріхи, але кожен із них вирізняється лише своїм гріхом. По-друге, людина не обов'язково повинна чинити гріх, навіть якщо цей гріх коять інші...» [13, с. 172]. Сукупність добрих справ, які «стирають» погані вчинки [5, с. 18], в Судний День повинна переважити злі: «Вага того Дня буде правдивою; чия шалька буде важкою, ті й матимуть успіх! А чия шалька буде легкою, ті втратять самих себе, адже вони ставилися несправедливо до Наших знамень! Ми дарували вам силу на землі та дарували вам засоби для прожиття. Мало ж ви дякуєте!» (Коран, 7:8-10). Вдячність виражена, насамперед, у вірі, адже без визнання єдинобожжя добрі вчинки стають марними: «Таким є прямий шлях від Аллаха. Провадить Він ним тих із рабів Своїх, кого побажає; а якщо вони додають Йому рівних, то стане марним усе те, що робили вони!» (Коран, 6:88).

Короткий порівняльний аналіз іудейського та ісламського вчень про гріх дозволяє стверджувати, що етична свідомість цих релігій має досить багато як спільних (навіть тотожних), так і достатньо відмінних рис. Іудейська концепція покаяння та викупу має яскравий діалогічний зміст, виражений у сакралізованих знаках «Ти», «Я», «Ми». Останній знак, який слугує позначенням колективу, розкриває поняття «Ізраїльського народу», зрештою, «Іншого» – як «Свого», так і «Чужого», в той час як діалогізм ісламський знімає категорію «Ми», залишаючи на горизонті вселенського буття лише «Я», підпорядкованого в усіх можливих змістах Божественному «Ти». Трансцендентність Божественного, абсолютизована в традиціоналістичних мусульманських уявленнях (інша картина спостерігається в суфізмі, ішракізмі, та ін. напрямках релігійно-філософської думки ісламського світу), підкреслює свободу вибору людини (наприклад, у філософії аль-Фарабі це одна з передумов досягнення щастя [12, с. 178-185]), поєднану, втім, з доктриною передвизначення. Соціальне регулювання, тобто покарання за гріх, здійснюється «іншими» – тобто релігійною громадою в цілому, що характерно як для іудаїзму, так і для ісламу, тобто для семітської релігійної ментальності загалом. Остаточна доля

– тобто «щастя» або «нещастя» у потойбічному житті – вирішується самим Богом, у відповідності з Його законом, який можна означити як діалогічний поступ «емпіричного Я» в напрямі «трансцендентного», але одночасно іманентного «Мені» «Тебе».

### Література:

1. Агада. Сказания, притчи, изречения талмуда и мидрашей [Текст]. – М.: Ексмо, 2006. – 528 с.
2. Біблія. Книги Святого Письма Старого й Нового Завіту [Текст]. – К. : УБТ, 2003. – 1159 с.
2. Бубер М. Два образа веры [Текст] / М. Бубер. – М. : АСТ, 1999. – 592 с.
3. Коран. Перевод с арабского М.-Н. Османова [Текст]. – Кум : Ансари-йан, 2000. – 580 с.
4. Махзор (сборник молитв) на Йом-Кипур. На иврите и по-русски [Текст] / [Под. ред Реувена Пятигорского]. – Иерусалим : Авида ЛТД, [Б. д.]. – 741 с.
5. Прозоров С. М. Ислам как идеологическая система [Текст] / С. М. Прозоров. – М. : Восточная литература, 2004. – 471 с.
6. Смирнов А. В. Логика Смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры [Текст] / А. В. Смирнов. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 492 с.
7. Bravmann M. The spiritual background of early Islam. Studies in ancient Arab concepts [Текст] / M. Bravmann. – Leiden : Brill, 1972. – 336 p.
8. Friedmann Y. Tolerance and coercion in Islam: interfaith relations in the Muslim tradition [Текст] / Y. Friedmann. – New York : Cambridge University Press, 2003. – 233 p.
9. Kepnes S. Liturgical Ethics in Cohen's Religion of Reason / [Режим доступу]: [http://etext.virginia.edu/journals/tr/volume5/number1/TR05\\_01\\_kepnes.html](http://etext.virginia.edu/journals/tr/volume5/number1/TR05_01_kepnes.html). – [Назва з екрану].
10. Kohen G. Religion of Reason: Out of the Sources of Judaism. With introductory essays by Leo Strauss, Steven S. Schwarzschild and Kenneth Seeskin [Текст] / G. Kohen. – Atlanta: Scholars Press, 1995. – 536 p.
11. Zank M. The Idea of Atonement in the Philosophy of Hermann Cohen [Текст] / M. Zank. – Providence: Scholars Press, 2000. – 535 p.
12. Аль-Фарабі. Вказівка на шлях до щастя [Текст] / Аль-Фарабі. – Амман: Йорданський університет, 1987. – 264 с. (араб.).
13. Ар-Разі, Фахр ад-Дін. Великий тафсір [Текст] / Фахр ад-Дін ар-Разі. – Бейрут: Дар аль-Фікр, 1981. – Т. 12. – 215 с. (араб.).
14. Тафсір аль-Багавві [Текст]. – Ер-Ріяд : Тайба, 1997. – Т. 2. – 398 с. (араб.).

## ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

**Брязкун Валентина** – аспірант спеціалізації «соціальна філософія та історія філософії» Інституту соціології, психології та управління Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.

**Гавришкевич Адріана** – студентка Українського католицького університету.

**Гапоненко Єлизавета** – аспірант I року навчання філософського факультету Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

**Гошук Олеся** – студентка магістеру спеціальності «Культурологія» Національного університету «Острозька академія».

**Даренський Віталій** – докторант Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв (м. Київ).

**Квасюк Лариса** – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри документознавства та інформаційної діяльності Національного університету «Острозька академія».

**Кудря Ігор** – кандидат філософських наук, доцент кафедри гуманітарних дисциплін Київського університету права НАН України.

**Кузьменко Оксана** – аспірант Університету Марії-Кюрі Склодовської та Європейського колегіуму польських і українських університетів (Польща).

**Кучер Тетяна** – викладач кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія».

**Матицин Олексій** – студент філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Надтока Геннадій** – завідувач сектору стратегічного партнерства Національного інституту стратегічних досліджень, доктор історичних наук, професор.

**Обух Людмила** – аспірант Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.

**Савенець Андрій** – доцент Гуманітарно-економічної академії в Лодзі (Польща)

**Самуляк Оксана** – аспірант факультету журналістики Львівського національного університету ім. Івана Франка.

**Удуд Марія** – студентка магістеріуму спеціальності «Культурологія» Львівського національного університету ім. І. Франка.

**Шевчук Дмитро** – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія».

**Шевчук Катерина** – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету.

**Шевчук Олександр** – аспірант Університету Марії-Кюрі Склодовської та Європейського колегіуму польських і українських університетів (Польща).

**Якубова Тетяна** – кандидат історичних наук, науковий співробітник Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського.

**Янковська Жанна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія».



**ЗМІСТ****АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ КУЛЬТУРИ***Катерина Шевчук*

|  |   |
|--|---|
| ЕСТЕТИКА ВІРТУАЛЬНОГО І ФЕНОМЕН ІМЕРСІЇ<br>В СУЧАСНОМУ ЕЛЕКТРОННОМУ МИСТЕЦТВІ..... | 4 |
|--|---|

*Тетяна Кучер*

|   |    |
|---|----|
| ТУСОВКА ЯК АЛЬТЕРНАТИВНЕ ЯВИЩЕ<br>СУЧАСНОЇ МОЛОДІЖНОЇ КУЛЬТУРИ..... | 12 |
|---|----|

*Дмитро Шевчук*

|  |    |
|--|----|
| ФІЛОСОФ І ПОЛІТИКА: ДО ПРОБЛЕМИ ФОРМУВАННЯ<br>ПОЛІТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ..... | 18 |
|--|----|

*Лариса Квасюк*

|  |    |
|--|----|
| ПОЛЕМІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ДОГМАТІВ<br>У КАТЕХІЗИСАХ 1595 – 1596 РР. СТЕФАНА ЗИЗАНІЯ..... | 28 |
|--|----|

*Жанна Янковська*

|   |    |
|---|----|
| ВИДАННЯ ТА СПРОБИ АНАЛІЗУ УКРАЇНСЬКИХ ДУМ<br>П.КУЛІШЕМ В «ЗАПИСКАХ О ЮЖНОЙ РУСИ»..... | 41 |
|---|----|

*Людмила Обух*

|   |    |
|---|----|
| ЗБЕРЕЖЕННЯ НАДБАНЬ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКОВНОЇ<br>ХОРОВОЇ МУЗИКИ НА ПРИКЛАДІ ВИДАНЬ УПЦ В США.... | 56 |
|---|----|

*Тетяна Якубова*

|   |  |
|---|--|
| СУЧАСНІ ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНИХ<br>ФОНДІВ НБУВ ЩОДО БІОГРАФІЇ ГЕТЬМАНА І. МАЗЕПИ...63 |  |
|---|--|

**ПРОБЛЕМИ  
КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ***Андрій Савенець*

|  |    |
|--|----|
| КРЕОЛЬСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ<br>У ПОЕЗІЇ АНГЛОМОВНИХ АВТОРІВ<br>КАРИБСЬКОГО ПОХОДЖЕННЯ..... | 71 |
|--|----|

*Оксана Кузьменко*

|   |    |
|---|----|
| ГУМОР І СТЕРЕОТИПИ. ТРАНСФОРМАЦІЯ ОБРАЗУ УКРАЇНИ<br>В ПОЛЬСЬКИХ ЖАРТАХ..... | 81 |
|---|----|

*Олександр Шевчук*

|   |    |
|---|----|
| ПОГРАНИЧЧЯ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНЕ ЯВИЩЕ..... | 87 |
|---|----|

*Олеся Гоцук*

|  |    |
|--|----|
| ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ<br>В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ..... | 95 |
|--|----|

*Адріана Гавришкевич*

|   |     |
|---|-----|
| РОЛЬ «ІНШОГО» У ФОРМУВАННІ УКРАЇНСЬКОЇ<br>НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У СУСПІЛЬНО-<br>ПОЛІТИЧНИХ ПОГЛЯДАХ ДМИТРА ДОНЦОВА..... | 100 |
|---|-----|

## **ІНФОРМАЦІЙНЕ СУСПІЛЬСТВО І НОВІ ВИМІРИ КУЛЬТУРИ**

*Віталій Даренський*

|   |     |
|---|-----|
| ХТО Є СУБ'ЄКТОМ<br>«ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА»?..... | 106 |
|---|-----|

*Ігор Кудря*

|   |     |
|---|-----|
| КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПІДХОДИ ДО РОЗУМІННЯ<br>ІДЕНТИЧНОСТІ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ.... | 116 |
|---|-----|

*Валентина Брязкун*

|  |     |
|--|-----|
| ВПЛИВ ВІРТУАЛІЗАЦІЇ СВІДОМОСТІ НА СТАНОВЛЕННЯ<br>ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА..... | 128 |
|--|-----|

*Олексій Матицин*

|  |     |
|--|-----|
| ЕСТЕТИЧНІ АСПЕКТИ ІНТЕРНЕТ-ПРОСТОРУ<br>В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРИ МОДЕРНУ..... | 134 |
|--|-----|

*Марія Удуд*

|  |     |
|--|-----|
| МЕРЕЖА ЯК СУЧАСНА ФОРМА СПІЛКУВАННЯ..... | 143 |
|--|-----|

*Єлизавета Гапоненко*

|  |     |
|--|-----|
| СТАНОВЛЕННЯ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА<br>В УКРАЇНІ..... | 149 |
|--|-----|

*Оксана Самуляк*

|   |     |
|---|-----|
| ПЕРЕВАГИ ТА НЕДОЛІКИ МЕРЕЖЕВИХ ЗМІ..... | 153 |
|---|-----|

*Наталія Шерепо.*

|   |     |
|---|-----|
| КРИПТОГРАФІЯ ЯК ГАРАНТ БЕЗПЕКИ ІНФОРМАЦІЇ<br>В КУЛЬТУРІ СПІЛКУВАННЯ СОЦІАЛЬНИХ МЕРЕЖ..... | 157 |
|---|-----|

*Геннадій Надтока*

|   |     |
|---|-----|
| МУСУЛЬМАНСЬКА ТА ЮДЕЙСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ГРІХА<br>В КОНТЕКСТІ СЕМІТСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ:<br>ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ..... | 168 |
|---|-----|

|                            |     |
|----------------------------|-----|
| ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ..... | 176 |
|----------------------------|-----|

Збірник наукових праць

**НАУКОВІ ЗАПИСКИ**  
**Серія «Культурологія»**

**Випуск 6**

**Головний редактор** Ігор Пасічник

**Технічний редактор** Роман Свиначук

**Комп'ютерна верстка** Наталії Крушинської

**Художнє оформлення обкладинки** Катерини Олексійчук

**Коректор** Світлана Федорчук

Формат 42х30/8.

Папір офсетний. Друк різнографія.

Ум. друк. арк. 19,62. Гарнітура «TimesNewRoman»

Наклад 100 прим.

Видавництво Національного університету «Острозька академія»  
Україна, 35800, Рівненська обл., м. Острог, вул. Семінарська, 2.

Свідоцтво про державну реєстрацію  
РВ № 1 від 8 серпня 2000 року.